I. KUÇURADİ SCHOPENHAUER VE İNSAN 13

IOANNA KUÇURADİ

SCHOPENHAUER VE İNSAN

YANKI YAYINLARI

İOANNA KUÇURADİ

SCHOPENHAUER VE İNSAN

YANKI YAYINLARI

Yaylacık Matbaası
Istanbul, Haziran 1968

«Urteilen aus eigenen Mitteln ist das Vorrecht Weniger: die Übrigen leitet Auktorität und Beispiel. Sie sehn mit fremden Augen und hören mit fremden Ohren.» ***E***

«Ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω.»

«Bağımsız yargılarda bulunmak pekazların ayrıcalığıdır: diğerlerini otorite ve örnek yönetir. Başkasının gözüyle görürler, başkasının kulağıyla dinlerler.»

«Kulağı olan duysun »

KİŞİ VE İNSAN

Felsefî düşünce tarihinde insan problemini ortaya koymanın iki ana tarzı göze çarpar: bunlardan biri, i n s a n dan hareket ederek insan problemlerini — bu arada etik yapısını da — araştırma; diğeriyse t e k i n s a n dan, k i ş i den, hareket edip insan problemlerine bakmadır.

Bu son tarza çok az rastlanır; verilebilecek tek örnek Nietzsche'dir. Diğer bazı gören düşünürlerde kişi araştırmalarına rastlasak ta, bu araştırmalar bile bile yapılmamış, o düşünürlerin keskin görüşlerinin kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Schopenhauer bunun belli başlı örneklerinden biridir.

Antropolojiye başka başka şeyler kazandıran bu iki bakma tarzının insanı kavrama çabasında yerleri ayrı ayrıdır. Bir düşünürün, insanın yapısını araştırmasında insandan veya kişiden hareket etmesi, bir yandan çağının bilgi durumuyla, diğer yandansa o düşünürün

kendi gözleriyle, kendisinin problemlere bakma tarzıyla ilgilidir.

Çağımızın insan araştırıcılarına düşen iş, kişi problemlerini insan problemlerinden ayırarak ele almak ve tek insanı — kişiyi — araştırmaktır. Sanatçıların kişi görüşleri buna çok yardımcı olabilir. Şimdiye kadar yapılan ve insanı sırf cins olarak ele alan araştırmaların, bu ayırmayı yapmadıklarından, yanlış ya da eksik genelleştirmelerle ergeç nasıl çıkmaza girdiklerini görmek zor değildir.

Felsefî düşünce tarihine «insan nedir?» sorusunu açık bir şekilde Kant getirmişse de, ilk defa yüzyılımızda bütünlüğüyle kendi başına bir problem olarak ele alınan insan, daha önce azçok her filozof tarafından sırf etik bir varlık olarak araştırılmış ve çeşitli etikler — hepsinden birer insan görüşü çıkabilecek etikler — ortaya konmuştur. Devlet, bilgi ve başka birkaç insan probleminin araştırılmasıysa, hep antropolojiyle ilgisi olmıyan hareket noktalarına dayanır.

Etik tarihinde Kant bir dönüm noktası meydana getirir: çünkü, insanı insanlararası ilişkilerinde araştıran etik, Kant'a kadar, insanı «sosyal bir varlık» olarak diğer insanlarla ilişkilerinde araştırmış; başlıca kaygısı da «toplum», «toplumun düzeni» ve çeşitli toplum kurumlarına göre insanın durumu olmuştur. Bu yarı sosyolojik yarı felsefî etiklerin sorduğu başlıca sorular «toplumda nasıl iyi yaşanır?», «hangi erdemlere sahip insan toplumda

moral bir varlık olarak yaşıyabilir?», «insanın toplumdaki — başka insanlara karşı — ödevleri nelerdir?» soruları ve bu gibi sorulardır. Bütün bu etik görüşlerinde insan, kendi başına bütünlüğüyle aktivitede bulunan bir varlık olarak ele alınmamış; insanın insanla ilişkilerinde yapıp ettiklerinin temeli üzerinde durulmamış; insan, insanlararası ilişkilerde kendi kendisiyle yüz yüze bırakılmamıştır.

Bunun sebebi, açıkça görülmezse bile, bu etik görüşlerinin temelinde gizli olan insan görüşüdür. Denebilir ki, bütün bu yarı sosyolojik yarı felsefî etik görüşlerinin arkasında gizli olan, hep, insanı peşinen «kötü», egoist bir varlık olarak, bir zayıflıklar toplamı (Herder), ya da uygarlığın bozduğu bir varlık olarak (Rousseau) «kabul eden» insan görüşüdür.

İlk defa Kant, insanı sosyal bir varlık olarak değil, insanlararası ilişkilerde insanı bağımsız olarak ele almış ve etik tarihine yeni bir yön vermiştir. Ne var ki Kant, hareket noktası bilgi teorisi olduğundan, etikte bir tek *a priori* kanun, insanın yapıp ettikleri için bir-tek genel geçer ve kesin bir şekilde gerekli kural ortaya koyma çabasında, insanı ikili bir varlık olarak görmek zorunda kalmıştır.

İnsanı sadece cins olarak ele almak, bilgi teorisinden hareket ederek insana bakmanın kaçınılmaz bir sonucudur. Ayrıca, yüzyıllardan beri Batı dünyasında geçerlikte olan moral, «son hakikat» olarak «kabul edilirse»; yani

Hristiyanlığın insan görüşü olarak gösterilen — insanın yapısında varlık temelini bulan b i r y a n ı olduğu şüphesiz olan bu — insan görüşüne ve onun bir sonucu olan bilgi-duygu zıtlığına, akıl-duygu bağdaşmazlığına açık veya kapalı bir şekilde dayanan bir moral, moralin kendisi olarak «kabul edilirse» ve temellendirilmesi istenilirse, ikili bir insan görüşünün ortaya konması da kaçınılmaz olur.

Bundan başka, kişiden değil, insandan hareket eden her etik görüşü için bir kaçınılmazlık daha vardır; bu da, insanın tek tek yapıp ettiklerini yapandan ayırarak ele alması, kendi başına hareketlerin moral değerini veya değersizliğini araştırmasıdır. Çünkü böyle bir hareket noktası olan her etik, yani insanlar arasında bütünlükleri bakımından yapı başkalığı görmiyen her etik, ancak insanın tek tek yapıp ettiklerini problem yapabilir, ancak hareketler arasında fark görebilir.

Bu bakımdan, hareket noktası bilgi problemi olan ve farkında olsa veya olmasa da, geçerlikte olan morali baş değer olarak «kabul eden» Schopenhauer'in, ikili bir insan görüşü ortaya koyması tabiîdir. Ancak, Schopenhauer bununla kalmaz; ve hernekadar bir hareketin moral değerini veya değersizliğini ayarlıyan temeli araştırırsa da, her hareketin onu yapan için gerekli olduğunu, bir insanın her durumda ancak davrandığı gibi davranabileceğini söyler; yani etiğinde t e k i n s a n d a n —kişiden— hareket ederek, onu kendi insan gö-

rüşüne dayatır. Schopenhauer'de etik bir varlık olarak insanın anlaşılabilmesi için, onun insan görüşünün bilinmesi şarttır: hareketlerin hepsi gereklidir, başka türlü olamazlar; aralarındaki fark, onları yapan tek tek insanların insan olarak yapı farkına dayanır. İlk defa Schopenhauer'le — o, eski gelenekten görünüşte büsbütün kopmamışsa da — etik antropolojiden ayrılmaz olur.

Schopenhauer'in insanında bu yazı üç çeşit ikilik görüyor. Biri, insanın bilen yanıyla istiyen yanının ikiliğidir: insanın bir bilen yanı, bir de eğilimler yanı — istemesi — vardır; ancak, insanın bilen yanı istiyen yanına karşı çıkmaz, çünkü ikisi birlikte «kişi»yi — belli bir yerde, belli bir zamanda yaşıyan ve kausal bağlar içinde olan insanı — meydana getirir; bilgi de, o insanın istediklerini gerçekleştirmesi için bir araçtır. İnsanın bilen yanı, «aklı», Kant'ta olduğu gibi söz gelişi, kişinin «iyi» yanı, kişinin moral bir varlık olmasını sağlıyan yanı değildir Schopenhauer'de.

İnsana bilgi teorisi açısından bakıldığında görülen bu ikiliğin bir devamı olarak ortaya çıkan Schopenhauer'in insanındaki ikinci ikilik, istiyen bir varlık olarak insanın ikiliğidir: bu, istiyen bir varlık olarak insanın beden karakter ikiliğidir. Bu ikilik, eski beden-ruh, istemeler-akıl ikiliğine paralleldir; ama Schopenhauer buna, kendi insan görüşüyle yeni bir mâna kazandırır. Schopenhauer'de, eski «ruh»a ve «akla» parallel olan şey, insanın

karakteridir; ama yine bu karakter, bir insanı moral yapan yanı değil, onu o kişi yapan yanıdır.

Bu iki ikilik söz konusu olduğu sürece, insanın — tabiatın fabrikasyonu olan kişiden başlıyarak, tâ akıllı bir insan gibi yaşıyan kişiye kadar insanın — hareketlerinin moral değeri yoktur. Zaman-mekân ve yeter sebepler zincirinin içinde insanın, hayvandan ve diğer varlıklardan yapıca farkı yok, ancak sahip oldukları aynı imkânların derecesi bakımından farkı vardır; kaldı ki bu aynı derece farkı insanlar arasında da vardır. İnsan «kişi» olduğu sürece, yani kausal bağlarını kıramadığı, «kişiliğini» silemediği sürece, egoisttir ve bütün yapıp ettiklerinin temelinde şu veya bu şekilde, açık veya kapalı olarak, kendisi — bir çıkarı, bir eğilimi, kendisi için istediği bir şey — vardır.

Schopenhauer'in yaptığı, geçerlikte olan moralle ve onun temelinde bulunan insan görüşüyle bir hesaplaşma değil, bunların çeşitli temellendirmeleriyle bir hesaplaşmadır. Kendisi de, hertürlü tartışmanın dışında gördüğü bu moralin ve insan görüşünün yeni bir temellendirmesini yapmak çabasında.

Buraya kadar anlatılan ikilikler, kişi olarak insandaki ikiliklerdi. Schopenhauer'de i d e o l a r a k ta insan ikili bir varlıktır. Bu ikilik, Schopenhauer'in onu dile getirdiği şekilde ilk bakışta gnosiolojik bir ikilik gibi görünürse de, aslında bir varlık ikiliğidir: zamanla mekân ve kausalitenin bağları i ç i n d e

b u l u n a n i n s a n — «kişi» — hür değildir; bilgisi hep istemesine hizmet eder ve şeylerle insanları ancak kausal bağları içinde görür; herşey kendisine g ö r e, kendisiyle olan ilgisi bakımından mâna ve değer kazanır; bundan dolayı, yapıp ettiklerini motifler tâyin eder ve kayıtsız şartsız bütün yapıp ettiklerinin temelinde egoism vardır, ki bu, bütün yapıp ettikleri moral değerden yoksundur, demektir. Zamanla mekân ve kausalitenin bağları d ı ş ı n d a b u l u n a n i n s a n sa, «kişiliğini» silen, istemesini kıran insan, hür insandır; bu insanın bilgisi, istemesini emrine alır ve o, tek şeyde ideyi — kişilerde insanı — görür; şeyler, insanlar ve durumlar bu insan için motif olmaktan çıkar ve bütün yapıp ettikleri hak duygusuna dayanır; bu insan da dünyayla birdir, ide olarak dünyanın gözü ve taşıyıcısıdır; ancak böyle bir insanın yapıp ettiklerinin moral değeri vardır.

Ne var ki, b i r i n s a n, bir bütün olarak h e r i n s a n, kausal bağlarının ya hep içinde, ya da hep dışında yaşar. Kausal bağlarından sıyrılamıyan her insan motiflere göre davranmak, her durumda ancak davrandığı gibi davranmak zorundadır ve egoisttir; bu kausal bağlardan başka birşey göremez o. Kausal bağlardan sıyrılabilen her insansa, hür hareket etmek zorundadır; şeyleri olduğu gibi görmek, tek şeyde hep ideyi görmek zorundadır ve her durumda o da ancak ve ancak davrandığı gibi davranabilir. Çünkü bir insanın, kausal bağları içinde yaşaması veya hür bir

insan olması, onun bütünlüğüyle ilgilidir. Bir insan bazan hür olarak, bazan da kausal bağlarına göre hareket edemez. Ama bir insan, hür olsa da, hür olmasa da, her durumda davrandığı gibi davranmaktan kaçınamaz; yapıp etmelerinde hür değildir insan. Aynı şey başka bir şekilde dile getirilirse: Schopenhauer'de e t i k b a k ı m ı n d a n iki tip insan vardır: kausal bağları dışına çıkamıyan ve ancak kausal bağları gören insanlar, yani şu veya bu şekilde hep çıkarlarının peşinde olan, eğilimleri ve kompleksleriyle didişen insanlar; ve kendi «kişiliklerini» —Schopenhauer'in kelimeye yüklediği anlamda «kişiliklerini»— silmiş insanlar, yani kendi kausal bağlarını koparabilen ve şeylerle insanları kausal bağları dışında görebilen insanlar; bu, ide olarak insanın varlıkça ikiliğidir.

Görüldüğü gibi, Schopenhauer'le tek insan, insanlararası ilişkilerinde tek insan, var olan bir bütün olarak — Schopenhauer bunun farkında olmasa bile — etiğin konusu oluyor. Ancak, Schopenhauer'in görüşünün arkasında duran ve temellendirilmek istenen, geçerlikte olan moraldir. Bu bakımdan da, Schopenhauer'in bu görüşü, insanın birçok yapı problemlerine işaret ediyorsa da, bazı noktalarda susmak zorunda kalır; söz gelişi, Schopenhauer yaratıcı insanı — gerçeğini açıkça gördüğü *genie*'yi — etik bakımından bir yere yerleştiremiyor. Ama onun açtığı yolda daha sonra Nietzsche, Nietzsche'nin de açtığı yolda günümüzün antropolojisi yürüyecektir.

/ DÜNYANIN KARŞISINDA İNSAN

Schopenhauer ilk bakışta bir insan araştırıcısı değildir. Onu araştırma yoluna çıkaran soru «dünya nedir?» sorusu, var olanın bilinebilirliği meselesi, başka bir deyişle bilgi problemidir. Schopenhauer'in zamanındaki felsefe araştırmalarının durumu ve arka plâm gözönünde bulundurulursa, hareket noktasının bilgi problemi olması tabiî görünür. Çünkü Descartes'tan beri felsefenin merkez problemi var olanın — «dış dünya»nın — bilinebilirliği meselesi ve buna bağlı olarak doğru bilgi problemidir.

Ne var ki, Schopenhauer'in asıl araştırdığı, insan problemi ve bunun kaçınılmaz bir sonucu olarak kişi problemidir. Dünyanın karşısında insanı — yani bilgi problemini — ve insanın varlıktaki yerini araştırırken o, cins olarak insanı araştırır. Ama insanın varlıktaki yeri, dünyayla çeşitli tarzlarda bağ kurması ve özel başarıları, onu kaçınılmazcasına kişi

problemine yöneltmiş; kendi kendisi karşısında insanı — insanın etik yapısını ve yaratıcılığını — araştırması da bir kişi araştırmasıdır.

Schopenhauer sistemci bir filozof, felsefe tarihinde son büyük sistemci filozoftur. Bu bakımdan o, söylediklerinin realiteye aykırı düşmemesine dikkat etmekle birlikte, problemleri temellendirirken bazan zorlamalar yapar. Ama bu zorlanmış temellendirmeler, değindiği insanın yapısıyla ilgili birçok problemlerin ve onlarda attığı yeni adımın antropoloji için önemini azaltmaz. Bundan dolayı bu yazıda, Schopenhauer'in söylediklerinin anlaşılması bakımından son derece gerekli olmadıkları yerde, bu temellendirmelerin birçoğu ve sistemden gelen birçok düşünceleri bir yana bırakılıp, yalnız işaret ettiği problemler üzerinde durulacaktır. Yine de, ne yazık ki, bu temellendirmelerden söz etmenin gerekli olduğu yerler, «felsefe kokan» yerler az değildir.

«Dünya benim gördüğüm şeydir.» Karşımızda, önümüzde duran dünya, bilen insanla bilinen şeylerden meydana gelir. Karşımızda duran herşey, zamanda, mekânda bulunan herşey bir bilgi konusudur. Ayrıca onun varlığının ve bilgisinin bir sebebi, yeter bir sebebi vardır, nasıl ki o da başka şeylerin sebebini meydana getirir.

Ne var ki, bilen insan, sadece bilen bir varlık değildir; o, istiyen bir varlık, şunu bunu

istiyen bir varlıktır da. Bilen insan, hareketleri motifler tarafından belirlenen bir «kişi»-dir*. «Kişi» bilen bir varlık olduğu kadar, sayısız istekleri olan bir varlıktır.

Dünya görüntü — görünen ve görülen şey— olarak kaldığında, dünyayla insan arasında kurulabilen tek bağ, kausal bağlantıları kavrıyan bir bilgi bağıdır. İnsan, dünyayı bilen bir varlık olarak, hep dünyanın karşısında, sebepler zincirinin içinde olan şeylerin karşısında durur, böyle bir dünyayı taşır. Bu çeşitten bir bağ kurmada, insanın kendini bilmesi ve varlığın yapısının bilinmesi problematik oluyor. Ne var ki dünya da yalnız görüntü, yalnız görünen şey değildir; görüntüden başka o, bu görüntünün temeli olan, bu görüntüyle görünen istemedir. Schopenhauer'e göre, aslında baştan sona kadar istemedir dünya**.

Dünya birtek dünyadır, isteme olan dünyanın görünüşüdür. Tek tek şeyler, bu arada kişiler de, dünyanın bu öz yapısının belli bir zamanda ve mekânda ortaya çıkması, kausal

---

Schopenhauer 'kişi'ye özel bir anlam, ilerde görüleceği gibi, pek olumlu olmıyan bir anlam yükler.

** 'İsteme' sözü 'Wille'nin karşılığı olarak kullanılmıştır. Şimdiye kadar 'Wille' Türkçeye 'irade' olarak çevirildi. Bu kelime dil bakımından sakıncalı olmaktan başka, anlam bakımından da sakıncalıdır: söz gelişi Türkçede 'karakter kuvveti' anlammda kullanılması v.b.

zincire girmesidir. Bu, dört varlık basamağı şeklinde olur ki, bu dört basamağın en üsttekini insan meydana getirir.

İsteme, çeşitli «ideler»den meydana gelen varlık basamakları ve tek tek şeyler: birtek olan dünya bunlardan başka bir şey değildir. Buna göre dünya üç ayrı şekilde bilgi konusu olabilir, üç ayrı tarzda kavranabilir. Bu üç ayrı kavrama tarzı insana ve kişilere başka başka şeyler sağlar ve başka başka insan tipleri ortaya çıkar.

Tek tek şeylerin bilgisi insanlara dünyada yaşamalarını sağlar, diğer canlılara sağladığı gibi. Bu bilginin kavramlaştırılması, genel olarak insan bilgisinin kalıcılığını, insandan insana geçebilmesini sağlar; bilim kavramlaştırılmış bilgidir. Kausal bağlar içinde yaşıyan insamn — «kişi»nin — diğer canlılardan farkı ancak bu noktadadır: kavramlaşmış bilgiye sahip olmasında, dolayısıyla bilimi ortaya koymasında ve motifler arasında bir seçme yaparak «akıllı bir varlık» olarak hayatını düzenliyebilmesindedir. Bu ise, insanla diğer canlılar arasında bir yapı farkının olduğunu göstermez, aynı imkânların bir derece farkından ileri gitmez. Çünkü sırf kausal bağlantılar içinde yaşıyan insan — insan l a r, «kişi» —, kendisi de diğer görüntüler arasında bir görüntüdür: d ü n y a n ı n i ç i n d e d i r o; diğer görüntüler gibi, taş, bitki, hayvan gibi görüntü olarak dün-

yanın bir parçasıdır. Kausal bağlantılar dünyasında, insana diğer canlılara göre üstünlüğünü sağlıyan, insanın bilgiyi kavramlaştırabilmesidir ancak.

İnsana varlıkta asıl özel yerini kazandıran, onu yapıca ayıran, dünyayı başka tarzlardaki kavrayışı, başka çeşitten bilgileri ve bunların sonucu olan başarılarıdır. Çünkü insanda bu dünyanın «çekirdeğini», görüntülerle görüneni, dünyanın yapısını, bu arada kendi yapısını da görme imkânı vardır. Dünyayı böyle kavramakla — böyle kavrıyabilen insanlar olduğu için — o, sanat ve felsefe yapar ve etik bir varlık olarak, bu dünyada yapıca eşsiz bir varlık olarak yaşar.

a) Görmenin sağladığı bilgi

İnsanın real dünyaya b a k a r a k gördüğü şey, ona belli bir bilgi sağlar. Bütün insan bilgisi ve tecrübesinin kaynağı, bu doğrudan doğruya görülen şeyler, doğrudan doğruya kavranan kausal bağlardır. Bu çeşit bilgi, bütün diğer bilgi çeşitlerinin ve insan başarılarının temelidir. « G ö r m e , bütün bilginin yalnız k a y n a ğ ı değil, o kendisi κατ' ἐξοχήν bilgi*dir... : ancak o, şeylerin i ç i n i k a v r a r ; ancak o, insan tarafından gerçekten sindirilir; ancak o, insanın yapısına uygundur ve tam haklı olarak o n u n denilebilir.»[1]

---

* Başlıca bilgi.

1. W II, 7.

Bu görmenin sağladığı bilgi doğrudan doğruya verilen bir bilgidir: «burada şeyle bizim aramızda hiçbir kavram durmaz; şey hiç gözden kaybolmaz». Bu bilgi ilk bilgidir: düşünmemize bütün malzemesini sağlar; ana bilgi odur, çünkü bilginin ana kaynağından devşirilir; bu ana kaynak dünya, görülen realitedir. Bu bilgi tek tek durumları kavrar, şimdiye ve kişiye bağlıdır: sözlere bürünmedikçe, bir anda görülen geçip gider, unutulur; ve bu bilgi üzerine dönüp düşündükçe değişir, açıklığını oldukça yitirmiş bir bilgi olur.

Ama bu bilgi kendisi için kesin, başka türlü olamıyan, derin, tüketici ve açıktır; bir durumun birden çok sebebi olduğu zaman insan yanılabilse de, bu bilginin doğruluğu veya yanlışlığı problem olmaz, bunlar aranmaz. Görme ve onun sağladığı bilgi kendi kendine yeterdir. Bu bilgi bize dünyayı verir; daha doğrusu, dünya bu bilgiden başka birşey değildir. Bu, taze bir bilgidir; ancak tek tek durumları verdiği için, olduğu gibi kaldığı sürece birtek adım ileri gidemiyen bu bilgi, bütün yeni bilgimizin kaynağıdır: yeni bilgi «ancak görme anında, şeylerin yeni bir yanının doğrudan doğruya kavrandığı an doğar»[1]; «her büyük buluşun, dünya çapında önemi olan her plânın çekirdeği mutlu bir anın ürünüdür; böyle bir anda, elverişli dış

1. İbid., 7.

ve iç durumlar olunca, karmaşık kausal zincirlenmeler, yahut binbir defa görülmüş fenomenlerin sebepleri, yahut ta hiç görülmemiş karanlık yollar insanın anlama gücü için aydınlanır».[1] Ama bu elde edilen yeni bilginin kalıcı olması için, kavramlaştırılması ve dile getirilmesi gerekir.

İşte görerek edinilen bilginin büyük önemi, kausal bağlantılar içinde yaşıyan insanın b ü t ü n b i l g i s i n i n ergeç buna, dünyayı doğrudan doğruya veren bir bilgiye, real bir görüntüye, bir ş e y e gelip dayanmasından — bu dayanma gerekliliğinden — ileri gelir.

Görmenin sağladığı bilgi kavramlaşmış bilginin temelini, bütün malzemesini meydana getirdiği gibi, sanat ve etik alanında da hareket noktası odur. Ancak, sanatçının ve hür insanın görmesi öylesine keskin, şeylerin çekirdeğini öylesine kavrıyan bir görmedir ki, görerek edinilen bilginin özü değişir; kausal bağların dışına çıkan, içinde veya karşısında bulunduğu durumdan ve ilgili isteklerinden kendini sıyıran insan, değişir, «bağımsız bilen insan» olur; kausalitenin dışında bir bütün olarak görülen dünyaysa «ide» olur. Böylece başka başka iki insan tipinin ortaya koyduğu iki çeşit bilgi, ya da bu iki çeşit bilgiyi ortaya koymakla beliren iki ayrı insan tipinin başarısı olan sanat ve felsefe ortaya çıkar.

---

1. G, 21.

b) *Kavramlaşmış bilgi*

Görmenin sağladığı bilgi hernekadar canlı, taze, açık bir bilgiyse de, tek kişiye ve tek duruma bağlı, yani şimdiye bağlı olduğundan, bu şekilde kalırsa, herhangi bir başarı ortaya konamaz, insan bilgisi ilerliyemez.

İnsanın denemelerinin ve genel olarak bilgisinin kalıcılığını, insandan insana devredilebilmesini ve ilerlemesini sağlıyan, görerek edinilen bilgi değil, onun kavramlaştırılmış şeklidir.

Kavramlaşmış bilgi, görmenin sağladığı bilginin kavram şeklinde işlenmesinden —kavramlaştırılmasından— ve bu kavramların çeşitli bağlantılarından kurulmuş yargılardan meydana gelen, söze bürünmüş bilgidir; görerek edinilen bilginin sınırlandırılmış şeklidir. «Genel anlamda b i l m e k , kendi dışında olan herhangi bir şeyde bilgi temelini bulan, yani h a k i k a t olan yargılara, istendiği zaman yeniden ortaya konabilecek yargılara sahip olmak demektir.»[1]

Kavramlaşmış bilginin kendi malzemesi yoktur; dolaylı olarak kavranılan, ikinci elden bir bilgidir; ama kavramlarla ve sözle tespit edilmiş olması, onun genel ve kalıcı olmasını sağlar. Bu bakımdan, bilginin ilerlemesinde görmenin sağladığı bilgi kadar şarttır. Kavramlar ve yargılar arasında bağ kurmak,

1. W I, 10.

onları sınıflandırmak ve bu gibi işlemler, doğrudan doğruya edinilen malzemeyi işlemektir. «Buna karşılık görmek, şeylerin kendilerini konuşturmak, onların yeni bağlantılarını kavramak, sonra da bütün bunları, emin bir şekilde onlara sahip olmak için, kavramlarla tespit edip ortaya koymak, işte bu, yeni bilgiler verir.»[1] Bilginin ilerlemesi böyle bir oluşa dayanır.

Bu işlemler insan «aklının» — düşünme ve refleksyonun — bir başarısıdır. Aklın işi, doğrudan doğruya kavramlanı —ona verilen malzemeyi — a l m a k , kavramlara çevirmek, bu kavramları sözle tespit etmek, kavramlar arasında bağ kurmak ve en önemlisi, yargılar arasında kurduğu bağda, bu yargıların temelini — en sonunda belli bir görüntü, bir ş e y, görerek edinilmiş bir bilgi olan temelini— bilmektir. Yanılma, ancak aklın iş gördüğü alanda ortaya çıkar.

İşte cins olarak insanı diğer canlılardan ayıran akıldır, aklın ona sağladığı imkân ve başarılardır. Aklın sağladıklarıysa, kavramlarla dil, dolayısıyla kavramlaşmış bilgi ve b ü t ü n bilimler; günlük hayatta da düşünceli, hesaplı hareket ve davranışlardır.

Bilimlerin ortaya konmasında yapıcı bir rolü olan aklın, etik alanındaki, yani insanlararası ilişkilerdeki rolü iki noktada toplanabilir: biri «pozitif tedbircilik», yani şimdinin ağır

---

1. W II, 7.

basmasına engel olması; diğeriyse «negatif tedbircilik»tir, yani olanı bile bile başka türlü gösterebilmesidir.

İnsanı şimdi'den çözen, ona zaman duygusunu kazandıran, onu geçmişe ve geleceğe bağlıyan akıldır. «Bundan dolayı o, iyice düşünülmüş plânlar gerçekleştirir veya çevreye ve anın rasgele izlenimlerine bakmadan genel ilkelere göre hareket ve davranışta bulunur: bundan dolayı sözgelişi o, kendi ölümü için sükûnetle sözde bir hazırlık ta yapabilir, görülemiyecek derecede kendini saklıyabilir ve sırrını mezara birlikte götürebilir, son olarak ta birçok motifler arasmda gerçek bir seçme yapabilir; çünkü kişide aynı zamanda yanyana bulunan bu motifler, biri diğerinin etkilemesini imkânsız kıldığından, ancak düşünmede bilgiyi kendilerine yöneltebilirler, böylece de isteme üzerinde birbirlerine karşı güçlerini ölçebilirler. Buna göre o zaman kazanıp ağır basan, istemenin düşünülüp taşınılmış kararı olur ve güvenilir bir belirti olarak onun yapısını bildirir.»[1] Kişinin, kendi hayatını düzene sokması, kendine hedefler koyması, bunların peşini bırakmaması ve bu gibi şeyler hep aklın başarısıdır.

İnsanın kendi kendine sınır koymasını sağlıyan akıldır, dolayısıyla kavramlaşmış bilgidir. Etik alanında kavramlaşmış bilgi, inançlar, kesin ilkeler, davranış kuralları, ön yargı-

1. W I, 8.

lar olarak görülür. İnsanın düşünüp taşınması, kararsızlığı, kendini saklaması, egoismine sınır koyması, isteklerini dizginlemesi ve bu gibi şeyler, kavramlaşmış bilgisinden dolayıdır. Ama hazır, ezberlenmiş ilkeler işi olmıyan aklı uğraştırır; insanın yapıp etmeleriyse sonunda bunlara bağlı olmadan, insanın bütünlüğünü belirten dile gelmemiş ilkelere göre kendi yollarını yürürler. Çünkü kavramlaşmış bilgi, kişiyi hep kausal bağlantılar dünyasının sınırları içinde tutar; bunun dışına çıkmaksa, başka çeşitten bir bilginin, dünyayı başka türlü görmenin başarısıdır.

Bir bütün olarak kişinin etik yapısı akla dayanan bir şey değildir. Bununla, erdemli bir davranışın gerçekleştirilmesinde akıl gereksizdir, denmek istenmiyor: ancak, erdemli davranışın kaynağı akıl değildir. Aklın gördüğü iş başkadır; bu da, «anın zayıflıklarına karşı koyabilmek ve yapıp edilenlerin tutarlı olması için, kesinleşmiş kararların ve ilkelerin devamını korumaktır.» Bir insanın her davranışı onun bütünlüğünü gösterir; bu bütünlüğü meydana getirense akıl değildir. «İyi» ilkelere göre, soyut ilkelere göre davranma *isteği*, bir insanın davranışlarının «iyi» olmasını sağlıyamaz.

Sanat alanında kavramlaşmış bilgi, çeşitli «okul»ların, çeşitli «-ism»lerin ortaya çıkmasına sebep olur. Manierism, kavramlaşmış bilgiden hareket ederek sanatla uğraşmaktır; yaratıcı olmıyan bir insanın hazır kavramla-

ra ve yargılara göre sanat yapmak istemesidir.

Bir insanda kavramlaşmış bilgi ağır basarsa, o, hep bir öğrenci, bir okuyucu, bir «amatör», bir eleştirici kalmak zorundadır; günlük dilde ona «mantıkî insan» denir. Kavramlaşmış bilgi ağır basarsa, günlük hayatta c, bir ahlâk budalası kesilir; ama kendi çıkarı, uzak veya yakın bir çıkarı söz konusu olduğunda, orada inançlar da, ilkeler de susar, kendi çıplak yüzü ortaya çıkar. Kausal bağlantılar alanı içinde kişi, ancak böyle davranabilir, böyle davranmak zorundadır.

İnsana ve kişiye sağladığı imkânlar yanında kavramlaşmış bilgi, kişinin huzurunu kaçıran bir bilgi çeşidi; hatırlıyarak acı çekmesine, ölümü bile bilmesine sebep olan bir bilgi çeşididir: «insan her dakika bile bile ölüme yaklaşır; bu da, bütün hayatın kendisinde bu sürekli yok olma karakterini görmemiş olan insan için hayatı zaman zaman problematik yapar»[1]. Hep kişiyle dünya arasında duran bu dünyayla ilgili düşünceler, kişinin hayatını düzenlemesine, ama anı yaşıyamamasına, «mutlu» olamamasına da sebep olur. Kişiyle dünya arasına giren bu çeşitli hazır düşünceler, ön yargılar ve değer yargıları, kişinin kendini saklamasını da, başkalarını aldatmasını da gerektirir. Kavramlaşmış bilgi,

1. İbid., 8.

kişinin iki yüzlü, sahtekâr, yobaz olmasını da mümkün kılıyor.

Kausal bağlantılar dünyasında bilgi ve bilim, insanların hem daha rahat yaşaması, hem birbirini yemesi için bir araç oluyor; kausal bağlantılar dünyasında kişi için hem kutup yıldızı hem de diken oluyor bilgi.

c) İnsanın kendi kendisi hakkındaki bilgisi

Schopenhauer'in bilgi problemini araştırırken gördüğü bilgi çeşitleri, işte şimdiye kadar ana özellikleri anlatılan görmenin sağladığı bilgi ve kavramlaşmış bilgidir. Ancak, Schopenhauer'e bilgi teorisinin dışından bir gözle bakılırsa, onun bilgiler arasında başka çeşitten bir ayrılık ta yaptığı görülür. Bu ayrılık, sistematik bir şekilde ele alınmasa da, insan görüşü için son derece önemlidir. Denebilir ki, Schopenhauer, farkında olmadan, bilginin bir çeşit fenomenolojik bir ayırmasını da yapmıştır.

Schopenhauer'e göre bilen insan, bu bilen yanını bilgi konusu yapamaz. Yine de kişinin kendisi hakkında doğrudan doğruya bir bilgisi — «iç ve dış» bilgisi — vardır. Bu, nasıl bir bilgidir? Kişi, kendini nasıl bir varlık olarak bilir? Bu kritik bir sorudur; çünkü hemen arkasında «insan nedir?» sorusu gelir.

Schopenhauer'in buna verdiği cevap şudur: kişi, kendini istiyen bir varlık olarak bilir. Kişinin en doğrudan doğruya bil-

diği, ardı arası kesilmiyen, bitmez tükenmez istekleridir; şunu istediği, bunu istediği, hep istediğidir; istediğine kavuşunca, yeni bir şey, sonra da başka yeni bir şeyi ister. Ölünceye kadar hep i s t e r kişi; istediğini elde etmek için de, elindeki bütün imkânları ve baş silâhını, bilgisini, kullanır.

Doğrudan doğruya verilen bu bilgide, istiyenle bilen aynı kişidir. Bu açıklanamıyan birlik, bu «baş mucize», Schopenhauer'in insan görüşünün kilit noktasıdır; çünkü kendi kendisi hakkındaki bu araçsız bilgisi, insana, «insanın yapısı nedir?» ve «dünyanın yapısı nedir?» sorularına karşılık verebilme yolunu açar. Ama yalnız bununla da kalmaz: aynı zamanda, insanın kendi kendisi hakkındaki bu bilgisi tam bir açıklık kazandığında — yani insanın, hayatın ve dünyanın yapısı görüldüğünde — kişiye, insan olarak yapısını d e ğ i ş t i r e b i l m e s i n i, başka b i r i n s a n olabilmesini; bu dünyayı ayakta tutan insanlardan biri olmasını da sağlar.

ç) Metafizik bilgi

Schopenhauer'de metafizik, ayrı bir bilgi çeşididir. Metafiziği kendisi şöyle sınırlandırır: «metafizikten ben, deneme imkânının ötesine, yani tabiatın, ya da şeylerin verilmiş görünüşünün — onun şu veya bu anlamda şartı olan şeyi; ya da halk dilinde söylenirse, tabiatın arkasında bulunan ve onu mümkün kılan şeyi çözmek için — ötesine gittiği söylenen

bilgiyi anlıyorum»[1].

Bir bilginin «deneme imkânının ötesine», «şeylerin verilmiş görünüşünün ötesine» gitmesi, bunların «arkasında duran ve onu mümkün kılanı çözme»si ne demek?

İlk önce şunu belirtmek gerekir: bir bilginin deneme imkânının ötesine gitmesi, bu bilginin konusunun veya temelinin soyut kavramlar olduğu anlamına gelmez: çünkü «kavramlar hiçbir bilgide ilk gelen şey olamazlar»[1]. Metafizik bilginin temeli ve hareket noktası, bütün diğer bilgi çeşitlerinde olduğu gibi, real dünya, görüntüler dünyası, yani görerek edinilen bilgidir. Metafizik bilginin özelliği iki noktada ortaya çıkar: şimdiye kadar ele alınan diğer bilgi çeşitlerinde, bilginin konusu tek tek görüntüler, tek tek olaylar ve durumlardır; buradaysa b i l g i k o n u s u, «bir bütün olarak denemeler dünyası», çeşitliliği içinde bir olan ve bir birlik olarak ortada duran dünyanın temeli, onu mümkün kılan çekirdeğidir. Metafizik bilginin çabası, bir bütün olarak var olanın, bir problem olan ve bir bilmece gibi ortada duran dünyanın şifresini okumaktır. Kausalite sustuktan sonra, kausal açıklamalar bilen insanı ileriye götüremediğinde, real görüntünün sınırına gelip saplanıldığında, bu sınırın ötesinde bulunanı, görüntüler dünyasının yapısını, görünüşlerin çekirdeğini kavramak, açıklamak ve yorumlamak metafi-

1. W II, 17.

zik bilginin işidir. Bu açıklamayı yapma tarzı, metafizik bilginin ikinci özelliğini meydana getirir.

Görüntü olarak dünyanın ötesini kavrıyan bu bilginin ortaya konması, kişinin «iç denemelerinin» —yaşantılarının— «dış denemelere» —olaylara, durumlara— bağlanmasıyla olur. Bu bağı sağlıyan şeyse, insanın kendi kendisi hakkındaki bilgisidir. «Metafiziği denemeler dünyasının ötesine götüren köprü, bu denemeler dünyasının görünüş ve var olanın aslı olarak o parçalanmasından başka birşey değildir»[1]. Var olanın aslı ve görünüşü, insan tecrübesinin iki unsurudur; Schopenhauer'in «var olanın aslı» nın özelliği, işte bu noktada, onun bilinebilirliğindedir.

Schopenhauer'in metafizik konusunda öne doğru attığı adım, metafizik bilgiyi denemeler dünyasının sınırları içinde olan bir bilgi olarak görmesidir. Bu bilgi «aslında denemeler dünyasının ötesine çıkmaz, denemeye açık olan dünyanın hakikî anlaşılma yolunu açar»[1]. Schopenhauer'de metafizik bilgi, insanın —ve varlığın— yapısını, esas, değişmez yapısını araştıran ve açıklamak istiyen bilgidir. Metafizik, «dış, real dünyadan ve bu dünyayla ilgili insanın kendi kendisi hakkındaki bilgisinin sağladığı açıklamadan çıkarılan ve açık - seçik kavramlarla ortaya konulan bir bilgidir»[1]. Bu bilginin hakikatini yoklama aracıy-

1. İbid., 17.

sa yine real dünya, görüntüler dünyasıdır.

Dünyanın alfabesini sökmek; görünüşleri okuyarak, onlarla görüneni kavramak; görünüşlerin sınırları içinde kalınakla birlikte ve kalmak şartıyla, onların arkasında duranı, onlarla bürülü olanı, onlarla kendini ele vereni göstermek: metafizik bilginin yapması gereken budur. Ancak, metafizik bilgi için, bu çekirdeği kavramanın tek yolu, bu görünüşlerdir; onların doğru olarak sökülmesi ve açıklanmasıdır. Bu da, ortaya konan bu çekirdekle ilgili bilginin, yine bu görünüşlerde geçerli olması gerekir, demektir.

Böyle anlaşılan metafizik bilginin değerine ve insan bilgisindeki özel yerine ilk defa işaret ediliyor. Alanlar metafiziğine son veren Kant'tan sonra, metafizik, varlığın bütününe özel bir bakma tarzı olarak görülüyor*. Ne var ki, Schopenhauer, metafizik bilgiyi temellendirmek için, dünyayı iki yanlı görmek zorunda kalır.

Schopenhauer'e göre, metafizik bilgiyi sağlıyan iki insan başarısı alanı vardır: bunlardan biri felsefe —iki ana konusu, isteme ve istemenin bilgideki karşılığı olarak yeter sebep ilkesi olan felsefe —, diğeriyse dindir.

Schopenhauer'in insan görüşünde, «ide»-

N. Hartmann, metafizikten, her alandaki problemlerin açıklanamıyan «artığını» anlar; Heidegger ve başkaları da başka şeyler anlar... Ama yine de bugün, metafizikle ilgili soru açık bir sorudur.

nin bilgisiyle birlikte metafizik bilgidir insanı diğer canlılardan yapıca ayıran, ona varlıktaki özel yerini sağlıyan. Çünkü metafizik bilginin ve «ide»nin bilgisinin ortaya konması, kausal bağlarından kopabilen insanın, kişide insanı görebilen ve bunu gören bir insan gibi yaşıyabilen insanın başarısıdır. Başka bir deyişle: insana, kausal bağların ötesini gösteren, ya da insanı kausal bağların ötesine geçiren bu iki bilgi çeşididir.

d) İdenin bilgisi

«İde» nedir? İde, teklerin örneği olan ve sebepler zincirinin dışında bulunan görüntüdür. «İdeler, genel olarak sayısız tekler ve ayrıntılar olarak görünür ve ideyle tekler arasındaki ilgi, ilk örnekle kopya arasındaki ilgiye benzer»[1].

Schopenhauer'de ideler, şeylerin değişmez, kalıcı ilk örnekleridir; dünyanın bir olan öz yapısının —istemenin— çeşitli objeleşme basamaklarını meydana getiren teklerin ilk örnekleridir; bir türü o tür yapan şeydir.

İdenin bilgisi, görerek kazanılan bir bilgi, doğrudan doğruya verilen canlı bir bilgidir. Ancak, bu bilgi, diğer görerek edinilen bilgiden — kausal bağları kavrıyan bilgiden — özce başka bir bilgidir. Bu başkalığı, idenin bilgisinde bilenle bilinenin bir d e ğ i ş m e s i n e,

---

1. W I, 30.

geçici bir değişmesine dayanır.

Sebepler zinciri içinde bir görüntü olarak dünyada, tek tek şeyler belli kausal bağlar içinde bulunur, bilen insansa bir kişi dir: yani, bilen insan, aynı zamanda çeşitli kausal bağlar içinde bulunan, şu veya bu istekleri olan, şu veya bu şeyin peşinde olan bir insandır; bu insan —«kişi»—şeylerin ancak kausal bağlarını kavrıyabilir. Sebepler zincirinden meydana gelen dünyada şeyler ve insan, yaradığı veya gördüğü iş bakımından önemlidir: bir ev yapıldığı amaca uygun olma veya olmama bakımından, kişi de bir insan olarak değil, milletvekili, bakan, profesör, bakanın kardeşi ve bu gibi sıfatları taşıyan bir kişi olarak önem kazanır. Bir tek olarak insan veya şey, içinde bulunduğu bağlardan dolayı ilgi uyandırır; istenilen şeylere araç —aracı— olabildiği ölçüde ilgi çekicidir. İnsanların çoğu ancak böyle görebilir. «Bu yüzden, istemeye hizmet eden bilgi, şeyler arasındaki ilişkilerden başka birşey görmez; şeyleri, şu zamanda, şu yerde, şu şartlarda, şu sebeplerden, şu etkilerle ortada olunca, tek kelimeyle, tek tek şeyler olarak görür ancak: bu ilişkiler ortadan kalkınca, bu şeyler de yok olur; çünkü bu bilginin bunlarda, bu ilişkilerden başka gördüğü birşey yok»[1].

İdenin bilgisindeyse, görüntü olarak dünya, tekleşmenin ve kausal zincirin dışında, bilenle bilineni içine alan bir birlik olarak orta-

1. İbid., 33.

da durur. Bu görüntüde insan, kişiliğinden sıyrılmış «bağımsız bilen insan» olarak, dünyaysa ide olarak, ikisi de kausal bağlarının dışında, her türlü çıkar, ilgi ve ilişkilerinin dışında, bir birlik olarak ortada dururlar. Dünyayı ve insanı bu şekilde d e ğ i ş t i r m e y i başaran, şeyleri kausal bağları dışında, çıkar ve ilgiler dışında görebilecek derecede açıklık kazanmış bilgidir. İnsan, «o zaman koparak, hiçbir istemeye bağlı kalmadan hür olur: tek şeyde, sadece onda ö z o l a n ı, bundan da bütün t ü r ü n ü görür; dolayısıyla şimdi bilgisinin konusu i d e l e r olur...; yani, tek tek şeylerin kalıcı, değişmez, zaman içindeki varlıklarına bağlı olmıyan, bağlı olmadıkları için de görünüşlerin saf objektif yanını meydana getiren ş e k i l l e r i , *species rerum** bilgisinin konusu olur. Bu şekilde kavranan i d e, var olanın aslının özü değildir daha; çünkü ide, sırf ilişkilerin bilgisinden ortaya çıkmıştır; yine de, bütün ilişkilerin toplamının sonucu olarak ide, şeyin kendi k a r a k t e r i dir; dolayısıyla o, görmeye obje olarak kendini gösteren özün; bir tekin istemesinin aracılığıyla değil, kendi kendini ortaya koyduğu gibi kavranılmış özün, ancak oraya kadar bilinen bütün ilişkilerini bu ideyle tâyin eden özün tam ifadesidir»[1]. Başka bir deyişle, ideler, dünyanın öz yapısının obje olması, doğrudan doğruya

---

* Şeylerin örnekleri, eksiksiz şekilleri.

1. W II, 29.

görünmesidir; bu ideleri ise ancak bağımsız bilebilen insan görür.

İdenin bilgisi, şeylerin n e olduklarını soran ve bunu ortaya koyan, dünyanın «objektif yapısı»nı yansıtan «ayna»dır. Bu bilgi bağında her insan i n s a n ı, her nesne de kendi cinsini temsil eder. «Bundan dolayı ben, geriye kalan bağımsız bilen insanı, dünyanın ebedî gözü olarak tanıttım; bu göz, görme açıklığı çok farklı dereceler gösterse bile, hayatın içinde olan bütün varlıklardan görür; bu varlıkların ortaya çıkması veya göçüp gitmesi ona dokunmaz. Böylece o, kendi kendisiyle aynı, hep bir ve aynıdır; kalıcı ideler dünyasının, yani istemenin tıpatıp objeliğinin taşıyıcısıdır; oysa bilen kişi, istemeden ileri gelen tekliğinden dolayı bilgisinde aldanan bilen kişi, yalnız tek tek şeyleri bilgisinin konusu yapar, kendisi de onlar gibi göçüp gider»[1] der Schopenhauer. Bu bilgi bağında, insan da dünya da «ebedilik» kazanır. «Bağımsız bilen insan» olma imkânıysa her insanın sahip olduğu, ama çok az insanın gerçekleştirebildiği bir imkândır.

Görüldüğü gibi, metafizik bilgiyi temellendirmek için dünyayı iki yanlı görmek zorunda kalmış olan Schopenhauer, idenin bilgisini temellendirmek için —ve ilerde görülecek başka sebeplerden dolayı da— insanı ikili bir varlık olarak görmek zorunda kalır: İnsan bir

1. İbid., 30.

yandan «kişi»dir, çeşitli kausal bağlar içinde bulunur, şunu bunu ister, bilgisi de bu istediklerini elde etmesine yardım eder; diğer yandansa «bağımsız bilen insan» olabiliyor, yani bu bağların dışına çıkabiliyor ve bilgiyi kendi isteklerine bir araç olmaktan çıkarıyor: «böyle bir varlık olarak, şeylere böyle baktığı sürece insan h e r ş e y dir: dünyanın varlığı onun için bir yük, onu yıkan bir şey değildir»[1]. Değişmez, kalıcı dünyanın taşıyıcısıdır, bu dünyanın kendisi gibidir kausal bağları dışında bulunan insan.

İdenin bilgisiyle, tekliğin ötesinde ve sebepler zincirinin dışında olan görüntü, bilen ve bilinene ayrılmamış dünya, parçalanmamış dünya verilir. Bu ayrılmazlık ve birliktelik idenin bilgisi için şarttır. Ve bu ayrılmazlık ve birliktelik görüşü, Schopenhauer'in bilgi görüşüne varlık temeli kazandıran şeydir: idenin bilgisi dünyayı, olduğu gibi dünyayı, insanı da içine alan dünyayı, kendi başına var olan bu dünyanın yapısını ortaya koyar.

Çünkü: Schopenhauer'de, sebepler zinciri içindeki dünyada tek tek şeyler — ve tek tek insanlar — ancak kausal bağları içinde kişi için vardırlar; yani onların varlığı, kausal bağlarının bilinmesine bağlıdır; yoksa k i ş i i ç i n y o k t u r l a r onlar. Bu tek tek şeylerin objektif temelinin bilgisi, kişinin kendi kendisi hakkındaki bilgisiyle mümkün olur; ama bu

1. İbid., 30.

bilgi bir duygudan ileri gitmez. Dünyanın temel yapısı, n e l i ğ i , görüntülerle görünen şey, ancak ide şeklinde doğrudan doğruya objeleştiği zaman, görüntü olduğu zaman bilinebiliyor ve dünya bağımsız bir varlık, bilen insana bağlı olmıyan, bilenle bilineni içine alan bağımsız bir varlık kazanıyor. Dünyanın öz yapısı, biçim kazanmış isteme, gelip geçici varlıkların gelip geçiciliği dokunamadığı «ide olarak» dünyadır bilinen. Temel istemenin görünmesi olarak dünya, bilginin objektif karşılığı oluyor: ama bu da, insan bilgisinin bir başarısıdır yine. Kişilerin bu dünyada yaşamasını mümkün kılan bilgi, tam bir açıklık kazandığında, dünyanın kişilere bağlı olmıyan kendi başına bir varlığı olduğunu, «ebedî» olduğunu gösteriyor ve bu «ebedî» dünya ve onun en üst basamağı olarak insan, bir birlik olarak ortada duruyor. Bunu gören, insanın ve bütünüyle insan dünyasının yapısını kavrıyor: bunu gören, yaratıcı insan oluyor.

İdenin bilgisini ortaya koyan insan başarısı alanı sanattır. Sanat, «saf bakmayla kavranılmış ebedî ideleri, dünyanın görünüşlerinde öz olanı, kalıcı olanı yeniden verir; bunu verirken de kullandığı malzemeye göre o, yapı sanatı, yontu sanatı, resim, şiir veya müziktir. Onun tek kaynağı idelerin bilgisidir; tek hedefi de, bu bilgiyi başkalarına bildirmektir»[1]. Sanat, şeylerin yapısını, «bütün kabuk-

---

1. W I, 36.

ların çekirdeğini» ortaya koyar: o, «baktığı şeyi dünyanın oluş akıntısından çekip çıkarır, izole eder: ve bu akıntıda göçüp giden küçük bir parça olan tek şey, bütünü temsil eden bir şey, zamanda ve mekânda sayısı sonsuz olana eşdeğer bir şey olur: o, böylece bu tekte durur: zamanın tekerleğini durdurur: ilişkiler onun için yok olur: ancak öz olan, ide, onun objesi olur»[1].

Bu bakımdan sanat, «şeylere, yeter sebep ilkesine bağlı olmadan bakma tarzı olarak sınırlandırılabilir; bunun zıddı ise, bu ilkeye uyan bakma tarzı, denemenin ve bilimin yoludur. Bu son bakma tarzı, sonsuz, yatay bir şekilde ilerliyen bir çizgiye; birinci tarzsa, bu çizgiyi istediği noktada kesen dik çizgiye benzetilebilir»[1]. Sanat bize ideyi gösterir: çeşitli basamaklar olarak objeleşen istemenin, bu basamakları meydana getiren objelerin — idelerin — yapısını, onları o şey yapanı gösterir: insanları değil, insanı, insanı insan yapan şeyi gösterir; hayvanda hayvanın n e olduğunu, taşta taşın n e olduğunu gösterir: sanat eseri bir ağacı gösteriyorsa, onda ağaçlığı, bir tavşanı gösteriyorsa, tavşanlığı; bir insanı gösteriyorsa, insanlığı, insan olmayı görürüz.

Bu bakımdan Schopenhauer'in görüşünde sanat, hayata parallel, hayatla eşdeğer bir şey; bir bakıma da hayata üstün bir şeydir.

1. İbid., 36.

Çünkü, hayatın özü olan isteme, kendi kendisiyle çatışa çatışa, tek tek görüntülerini ortaya koyar; oysa sanat eserini ortaya koyan, özü değişmiş bir isteme, hedefine erişmiş bir istemedir: bağımsız bilen insan, yaratıcı insandır. Sanat, «hayatın en fazla yükselişi», onun tam gelişmesidir; «çünkü o, aslında, görünür dünyanın başardığını, ama daha toplu bir şekilde, daha tam, bile bile ve düşünerek başarır; bu yüzden de kelimenin tam anlamıyla ona hayatın çiçeklenmesi denebilir. Eğer bütünlüğünde görüntü olarak dünya, istemenin ancak görünür kılınmasıysa, sanat, bu görünür kılınanın açıklık kazanmasıdır; o, şeyleri seçik gösteren ve bütünüyle daha iyi görülmelerini ve birlikte kavranmalarını sağlıyan *camera obscura* * dır; piyesin içinde bir piyes, «Hamlet»teki sahne üzerindeki sahnedir»[1].

Sanatın ortaya koyduğu başarılar, sanat eserleri, hayat kadar gerçektirler ve bir hakikati doğrudan doğruya gösterirler. Sanatçının gözleri önünde objesi «kesin sınırlar içinde, açık, aydınlanmış olarak durur ve onu bırakmaz: bunun için o, düşünmesinin aynasında, bize ideyi açık ve seçik gösterir; ve onun tasvir ettiği şey, en küçük parçasına kadar, hayatın kendisi gibi halistir»[2]. Sanatçı bize ese-

---

* Karanlık oda.
1. İbid., 52.
2. İbid., 51.

riyle, şeylerin öz yapısını g ö s t e r i r bize gözlerini ödünç verir.

Görüldüğü gibi, Schopenhauer'de sanat, felsefî düşünce tarihinde ilk defa estetiğin dışında bir problem olarak ortaya konuyor; ilk defa sanat eserine «estetik bir başarı» olarak bakılmıyor; ilk defa sanat insanın yapısıyla ilgili bir problem ve bir insan başarısı olarak ele alınıyor.

Gerçi Schopenhauer, zamanında moda olan gnosiolojik-psikolojik «estetik kategoriler»i de ele alıp araştırır; ama bunları ele alışı, kendi görüşü bakımından onlarla bir hesaplaşmadır: bunlara yeni bir mâna yüklemek ister.*

İdenin bilgisiyle metafizik bilgi arasındaki fark ta buna dayanır: metafizik bilgi, görüntü olmıyan dünyanın yapısını a ç ı k l a m a k ister; Schopenhaeuer'e göre felsefenin araştırdığı şey, isteme ve yeter sebep ilkesidir. Oysa sanatın objesi, kausal bağlantıların dışında kalan görüntü, yeter sebeplerin dışında bulunan dünyadır; sanat, bu dünyayı açıklamadan, doğrudan doğruya g ö s t e r i r

Sanatın başarısını Schopenhauer'den dinliyelim: «güzel olanın verdiği sevinç, sanatın

---

Schopenhauer'de karakteristik bir şeydir bu: o, gören bir düşünür olarak, bir yandan olan bitende yeni bir şeyler kavrıyor; diğer yandansa, gelenekten de büsbütün sıyrılamıyor ve ikisini bağdaştırmağa çalışıyor. Sanat görüşünde olduğu gibi, etiğinde de aynı durumla karşılaşılır.

avutması, sanatçının coşkunluğu, ona hayatın güçlüklerini unutturan coşkunluğu, işte bütün bunlar..., şundan ileri gelir: hayatın aslı, isteme, var olmanın kendisi sürekli bir acı çekmedir ve aynı zamanda zavallı ve korkunçtur; ama bu aynı hayat sadece görüntü olarak bağımsız bir şekilde görüldüğünde, ya da sanat tarafından yeniden ortaya konduğunda, işkenceden kurtulmuş mânalı bir piyes olur. Dünyanın bu açık olarak bilinebilen yanı ve bunun herhangi bir sanatla yeniden ortaya konması, sanatçıyı sanatçı yapan şeydir».[1] Böylece sanat eseri ortaya çıkar; tekliğinde isteme gibi, ideler gibi «ebedî» olan sanat eseri.*

«'Hayat nedir?' Bu soruya her halis ve başarılı sanat eseri, kendi tarzında tam ve doğru olarak karşılık verir. Yalnız sanatlar r e f l e k s y o n u n soyut ve ağırbaşlı dilini değil, hepsi g ö r m e n i n tabiî ve çocukça dilini konuşurlar: bundan dolayı onların bu soruya verdiği karşılık kalıcı, genel bir bilgi değil, uçan bir imajdır. Demek ki, her sanat eseri, bu soruyu g ö r m e için cevaplandırır, her resim, her heykel, her şiir, sahne üzerin-

---

1. İbid., 52.

Sanat eserinin ideyi yeniden ortaya koyması ve tek şeyler kadar halis ve gerçek, hem de onlardan daha değerli olması, Schopenhauer'in görüşünü Platon'un m i m e s i s (taklit) görüşünden ayırır. İki düşünür, sanat eserine yükledikleri mâna ve değer bakımından keskin bir şekilde ayrılırlar.

deki her olay: müzik te bunu cevaplandırır, hem de diğer sanatlarınkinden daha derine giden bir cevapla; çünkü o, tam doğrudan doğruya anlaşılan, ama aklın diline çevirilemiyen bir dille, bütün hayatın ve varlığın yapısını dile getirir. Diğer sanatların hepsi, soranın* önüne, görünen bir imaj koyar ve der: 'bak buraya, hayat budur!'. Cevapları, nekadar doğru olursa olsun, yine de hep geçici bir tatmin sağlar, tam ve en son olan bir tatmin değil»[1]. Bu sorunun tam cevabını ise ancak felsefe verebilir; çünkü sanat açıklamaz, gösterir ancak. «Buna göre, her sanat eseri, aslında, bize hayatı ve şeyleri hakikatte olduğu gibi, ama objektif ve sübjektif tesadüflerin sisinden örtüldüğü için, herkesçe doğrudan doğruya kavranılamıyan hayatı ve şeyleri göstermeğe çalışır. Sanat bu sisi kaldırır.»[1]

Schopenhauer'in bilgi görüşü, insan görüşünün önemli ipuçlarını vermekte ve şimdiden üç insan tipine işaret etmektedir.

Şeylerin ve durumların ancak kausal bağlarını gören ve kendi kausal bağları içinde yaşıyan insanın, hayatta en fazla yapabileceği, bilim yapmak ve «akıllı bir varlık» ola-

* 'Hayat nedir?' sorusunu soranın.
1. W II, 34.

rak geçmiş ve geleceği gözönünde bulundurarak hayatını plânlamaktır. Ne var ki bu, insanın etik bir varlık olarak yaşamasını, insanın insanlaşmasını sağlıyamaz. Bilimin yapıcısı olduğu için varlıkta yapıca özel bir yeri yoktur insanın. Bilgici, bilimci bir görüşten hareket edildiği sürece de, insanla diğer canlılar arasında görülebilecek tek fark, aynı imkânların bir derece farkından başka bir fark olamaz. Bilimlerin ortaya koyduğu bilgi, basit veya karmaşık kausal bağlantıların bilgisidir ancak.

Ama insana varlıktaki özel yerini sağlıyan, onu diğer canlılardan yapıca farklı yapan yine bilgidir, dünyayla başka çeşitten de bir bağ kurabilmesidir. Bu bilgi, şeylerin kausal bağlantılarını değil, şeylerin yapısını ve «ide»sini kavrıyan bilgidir. Bazı kuraldışı insanların bilgisi öyle bir açıklık kazanabilir, görme imkânları öylesine yükselebilir ki, böyle insanlar, durumları ve olayları olup bittikleri, diğer insanları da içinde bulundukları belli zaman, mekân ve kausal bağlarının dışında görebilir; bunu görünce de istemeleri kırılır, ya da geçici olarak susar; onlar, bir süre için, ya da hayatları boyunca «bağımsız bilen insan»lar olurlar.

Kausal bağların ötesini g ö r e n, şeylerin yapısını, tekte idesini gören insan, yaratıcı insan olur. Ama kausal bağların ötesini yalnız görmekle kalmıyan, kendi kausal bağları dışında y a ş a m a y ı b a ş a r a n , istemesi-

ni kıran, bütün hayatı boyunca istemesini susturan insandır ancak bu dünyada etik bir varlık olarak yaşıyabilen. İnsanı, insan adını taşımağa lâyık bir varlık kılan, işte bu insanlar, kendi kausal bağlarının ötesinde yaşamayı başaran insanlardır.

// DÜNYANIN İÇİNDE İNSAN

(İNSANIN VARLIKTAKİ YERİ)

*«Anfangs war der Wille.»**

Dünyaya «dışardan» bakıldığı, k a r ş ı - d a n bakıldığı sürece, var olanın kabuğunun ötesine geçilemez; ancak kausal bağlantıları ortaya koyan bilgi ve bu arada bilimler elde edilir. Ama kausalite söz konusu olmadığı yerde, bilimler de susmak zorundadır. Kişi, sırf bilen bir varlık, «kanatlı kemiksiz bir melek» olsaydı, bu bilgiyle yetinebilirdi. Ne var ki, kişiye içindeki bir d u y g u , insan dünyasının burada tükenmediğini, kausal bağlantılar sınırının ötesinde de birşeyler olduğunu söyler. Kişi, aynı zamanda kızan, sevinen, acı çeken, şunu istiyen, bunu istiyen bir varlıktır; onu bir saraya kapatsalar bile, günün birinde kaçınılmazcasına, Buddha gibi, hastalık, haksızlık, ölüm gibi hayatın yapısında bulunan olaylarla

* «Başlangıçta isteme vardı.»

yüz yüze gelir; bunların mânasını kavramak onun yaşaması, ayakta durabilmesiyle doğrudan doğruya ilgilidir: istiyen bir varlıktır da o.

Kişiye kendi varlığının ve hayatın yapısını, insan realitesinin mânasını anlamasını sağlıyan, Schopenhauer'in «mucize» olarak adlandırdığı, kişinin kendi kendisi hakkındaki bilgisidir. İnsanın ve insan dünyasının bilmecesini çözmekte anahtar işini gören bu bilgi, kişiye kendini «dıştan» olduğu kadar «içten» de bilmesini sağlar.

Kişiye kendi kendisi hakkındaki bilgisini sağlıyan, onun istiyen yanıdır, yapıp ettiklerinin bütününden ve onları mümkün kılan bedeninden meydana gelen istiyen yanı.

Schopenhauer için beden, yalnız biolojik bir şey değildir; kişinin istemelerinin objeleşme alanı olarak psişik varlığı da içine alır. Ancak, insana varlıktaki özel yerini sağlıyan, — eski felsefede «ruh», sonra da Scheler'in «*Geist*»i gibi — biopsişik varlığa zıt bir şey değil, kişinin kendi kendini görmesi — istiyen bir varlık olduğunu, var olanın bütünüyle bir olduğunu görmesi — ve bunun sonuçlarıdır. İnsanın aslî yanı değildir ona varlıktaki özel yerini kazandıran: çünkü aslî varlık olarak insan, yapıca insan cinsi, diğer varlıklarla birdir.

Kişinin yapıp ettiklerini, real davranışlarını yalnız kendi istemesi tâyin etmez. Bu real davranışlar, bilginin işe karışmasıyla, kişinin istemesinin — öz yapısının — çeşitli mo-

tiflerle karşılaşmasının bir sonucudur.

Kişinin kendi kendisi hakkındaki bilgisi, bir yandan varlığın bilgisine, diğer yandansa etik bir varlık olarak insanın bilgisine giden yolu açar; ama ancak gören insan yürür bu yolu. Çünkü kişi dünyayla bu birliğini b i l m e z : sıradan insan, var olanın aslıyla görünüşü arasındaki «uçurum»un ancak bu noktada ortadan kalktığını görmeden, kausalitenin ağlarına yakalanmış hayatını yaşar. Gerçi birşeyler duyar: ama bu, bulanık bir duygudan ileri gitmez. İşte felsefenin işi bu duyguyu, bu sezgi cinsinden bilgiyi kavramlaştırmaktır. Felsefenin sağladığı bilgide, bir görüntüyle görüntü olmıyan bir şey — isteme — arasında bağ kurulur. Bu bağ, onu doğrudan doğruya görmiyenlere gösterilemez; dolayısıyla böyle insanlar felsefe yapamazlar. Bunu açık görmenin şartı ise, kişinin kausal bağlarından sıyrılabilmesi, bağımsız bilen bir insan olmasıdır; oysa sıradan insan kausal bağlarının dışına çıkamaz, çıkamadığı için de felsefe yapamaz. Schopenhauer, varlık görüşüyle ve etiğiyle bunu yapmak çabasındadır.

Böylece kişinin kendi kendisi hakkındaki bilgisi, kişiye iki yol açabilir: kişi, kendini diğer görüntülerden — ve bu arada diğer kişilerden — başka bir şekilde de bildiği için, «teorik ve pratik» bir *solipsisme** saplanabilir; bu, «tabiatın fabrikasyonu» olan sıradan in-

* Solus ipse: yalnız ben (varım).

sanların, kendi kausal bağları dışına çıkamıyan çokların yürüdüğü egoismin yoludur.

Öbür yol ise «filozof»un ve ulu insanın yoludur. Bu yolda yürüyen insan, kendisinin, ardı arası kesilmiyen istemeler olarak görünen kocaman bir isteme olduğunu görür. O zaman insan, kendi kendisi hakkındaki bu bilginin ona açtığı kapıdan bakar dünyaya: görüntülerin ve bir görüntü olarak dünyanın ancak kendi varlığına bağlı bir dünya, kausal bağlantılar bilgisinin gösterdiği kadar bir dünya olmadığını; bundan f a z l a bir şey olduğunu; bu görünüşü mümkün kılan bir temelin, bir çekirdeğin olması gerektiğini d ü ş ü n ü r İnsan düşüncesi böyle bir analoji kurmaktan kaçınamaz. Böylece görüntüyle onun temeli olan şey arasındaki bağ kurulur. Buna göre, kausalitenin ötesinde görüntülerin içini dolduran şeyin hepsinde bir olması gerektiği, yani dünyanın yapısının insanın yapısıyla bir olması gerektiği de, insan düşüncesinin — dünyayı bir birlik olarak görmek istiyen Schopenhauer'in — kurmaktan kaçınamadığı bir analojidir.

Kant görünen dünyayı mümkün kılan şeye, var olanın aslı demişti; özel bir ad takmamıştı. Schopenhauer ise bu temele, o en açık olarak insanla objeleştiği, insanla göründüğü için, «en üstün cins»ine göre bir *denominatio a potiori** ile «isteme» der ve bilinebilirliğini

---

Daha kuvvetli parçasına göre bütünü adlandırma.

buna bağlar. «Görünüş görüntü demektir ve fazla hiçbirşey: hangi çeşitten olursa olsun her görüntü, her obje görünüştür Var olanın aslı ise sadece istemedir: böyle bir şey olarak o, görüntü değildir hiç; görüntüden büsbütün başkadır: o, bütün görünüşlerin, bütün objelerin onun görünüşü, onun objeliği olduğu şeydir. O, en iç şey, her tekin ve aynı zamanda bütünün çekirdeğidir: o, kör bir şekilde etkide bulunan tabiatın her kuvvetinde görünür; ama insanın düşünülüp taşınılmış yapıp ettiklerinde de görünür; bu ikisinin arasındaki büyük ayrılık, görünmenin derecesiyle ilgilidir, görünen şeyin özüyle değil»[1].

Görüntü olarak dünyanın bütünü ve her teki, temel istemenin objeleşmesidir; onlarla görünen şey, çeşitli şekillerle görünen ve hepsinde ortak olan temel istemedir. Temel istemeyle görüntüleri aynı şeydir; ancak insana veriliş tarzları başka başkadır; yani onlar bilgi konusu olunca başka başkadır. Görüntü olarak dünya ve isteme olarak dünya ancak bilen insan için ayrı ayrı şeylerdir. İnsan, bunları bilmek için — Schopenhauer de metafizik bilgiyi temellendirmek için — ayırmak, düşüncede ayırmak zorunda kalır.

Bütün görüntülerinde aynı olan temel isteme bir kör istemedir. Bütün varlıkta o, kendi kendini kör olarak gerçekleştirir. An-

---

1. W I, 21.

cak bu kör istemenin objeleşme dereceleri vardır: canlı varlıkta yaşamayı isteme olarak görülür; ve kendi yapısının gerektirdiği gibi, bu objeleşme derecelerinden ya da objeleşme basamaklarından geçerek, çok özel bir durumda, bilgiyle aydınlandığında, kendi kendini görür. Kendi kendini açık bir şekilde gören isteme kaçınılmazcasına öz değiştirir ve belli bazı ç o k a z insanlarda bilginin etkisiyle a y d ı n l a n m ı ş i s t e m e olur. Aydınlanan isteme kendi kendini susturarak veya kendi kendini kırarak hedefine erişir. İstemenin bu aydınlanması birdenbire olup biter; aydınlanmasıyla kırılması aynı zamanda olur.

Dünyada yanyana bulunan bu kör isteme ve aydınlanmış isteme, Schopenhauer'in etiğinin ana problemini meydana getirir.

Bu arada şunu da belirtmek yerinde olur: Kant'ın «var olanın aslı»na parallel bir şey olan Schopenhauer'in «isteme»si, Kant'ın «isteme»siyle ancak bir noktada, ama önemli bir noktada bir parallellik gösterir; bu da, iki filozofun hürriyet görüşlerindedir: Schopenhauer'in insanda gördüğü «kör isteme», «yaşamayı isteme», Kant'taki «kendi kendini yönetmiyen isteme»yi karşılar; yani her ikisi de eğilimlerin, isteklerin, çıkarların, egoismin yaptırdığı hareketlere sebep olurlar. Schopenhauer'in «aydınlanmış istemesi» ise, Kant'ın «kendi kendini yöneten isteme»sini karşılar; yani her ikisi de aynı cinsten hareketlere — Kant'ta «iyi isteme»

ye, Schopenhauer'de de «sevgi»ye dayanan hareketlere — sebep olurlar. Ne var ki, istemenin bu noktadaki parallelliğine rağmen, iki düşünürün hürriyet ve insan görüşlerinde önemli ayrılıklar vardır.

1 — İSTEME NEDİR?

«Εἰ γὰρ μὴ ἦν τὸ νεῖκος
ἐν τοῖς πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν
ἅπαντα.»*

İstemenin ne olduğunu anlatmak için, — varlık kavramıyla olduğu gibi — parallellikler kurmaktan ve onun çeşitli objeleşmelerinin özelliklerini anlatmaktan başka yol yoktur. Ancak bu temel istemenin bazı genel özellikleri, birbirine çok bağlı ve azçok aynı şeyi dile getiren özellikleri vardır.

Bütün görüntülerin temeli, var olanın aslı olarak isteme bir ve tektir; ama bu tekliği tek tek şeylerin tekliğinden farklıdır. Milyarlarca şekillerde ve milyarlarca kişilerle kendini gösteren bu isteme tek, bütün ve herşeydir, ἓν καὶ πᾶν dir. «O, sonsuz çeşitlilikle milyonlarca şekillerde kendini ortaya koyan,

---

* Empedokles: «Şeyler arasında çalışma olmasaydı, bir olurdu herşey.»

böylece de başı sonu olmıyan en renkli ve kalabalık piyesi oynıyan şeydir; bu bir olan öz olsa gerek bütün o maskelerin arkasında saklanan; ve öyle derinlere saklanmış ki kendi kendini tanımaz; bunun için de sık sık kendine karşı sert davranır»[1].

Birtek olan bu temel istemede görüntünün en genel formu olan bilen-bilinen ayrılığı yoktur ve milyarlarca tek tek şeyler olarak görünse de, o, tekleşme ilkesinin — zamanla mekânın — ve onun mümkün kıldığı çokluğun dışındadır.

Dünyada olup biten bütün değişiklikleri meydana getiren şey bu temel istemeyse de, kendisi değişmez: eksilmez, tükenmez, artmaz da. «Büyülü bir lâmba nasıl çeşit çeşit birçok resimler gösterirse ve kendisi hepsinin görülebilmesini sağlıyan bir ve aynı alevse; aynı şekilde, yanyana durup dünyayı dolduran veya birbiri arkasında olaylar olarak üşüşen çeşit çeşit bütün görünüşlerle görünen, bir ve aynı istemedir; herşey onun görünür kılınması, onun objeliğidir ve o bu değişmenin ortasında hareketsiz kalır: ancak o, var olanın aslıdır: bütün objelerse görünüştür, Kant'ın diliyle de *phainomenon*'dur»[1].

Bu isteme herşeyin temelidir, ama kendisi öncesiz ve hürdür: yani hiçbirşey onu yönetmez; aynı zamanda sonrasızdır da: yani

1. W II, 25.
2. W I, 28.

herhangi bir dış hedefe yönelmemiştir.

İstemenin olduğu heryerde kausalite vardır, ama isteme, objeleri yöneten ilkenin bütün formları — zaman, mekân, kausalite ve diğer formlarının — dışında olduğu için, hiçbir zaman obje olamaz; obje olamadığı için de, objenin bilindiği gibi bilinemez. O, doğrudan doğruya bilinir ve kişiye kendi kendisini tanıtır. Kişi, kendi içinden gelen bir bilgiyle, bir d u y g u i l e bilir onu. Duygu cinsinden olan bu bilgi temelsiz ve karanlık bir bilgidir; bilenle bilinenin onda ayrılmadığı bir bilgidir. Kausal bağları bilen bilgi sustuğu yerde bu kalan, açıklanamıyan, temelsiz «daha birşey»-in bilgisi, işte böyle karanlık bir bilgidir. «Bu temellendirilemiyen şey, var olanın aslıdır; aslında ne görüntü, ne de bilgi objesi olan, ama ancak o forma büründüğü zaman bilinebilen var olanın aslıdır»[1].

Temel istemenin en önemli özelliği ise onun sonsuz bir ç a t ı ş m a olmasıdır. Temel isteme sürekli olarak çatışır. «Böylece tabiatta heryerde çatışma, savaş ve zaferin yer değiştirdiğini görürüz ve daha sonra bu çatışmanın istemenin yapısına ait olan kendi kendisiyle ç a t ı ş m a s ı olduğunu daha açık olarak göreceğiz»[2]: Temel istemenin ikileşmesi, temel istenenin çatışmalılığıdır bu.

Herhangi bir dış hedefi olmıyan bu hür

1. İbid., 24.
2. İbid., 27.

istemenin kendi kendisiyle çatışmasında bir gereklilik ve bir iç hedef, kendi içinde taşıdığı bir hedef vardır:

İstemenin bu kendi kendisiyle çatışmasındaki gereklilik, hem bir dış, hem de bir iç gerekliliktir: bu temel isteme, kendisinden başka bir şey var olmadığı için ve bir aç isteme olduğu için, kendi kendini y e m e k , kendi kendisiyle beslenmek zorundadır; yaşıyabilmek için kişinin başka kişileri «yemeğe»*, hayvanları ve bitkileri yemeğe; hayvanın başka hayvanları ve bitkileri yemeğe; bitkinin suya, güneşe ve bu gibi şeylere ihtiyacı vardır. İstemenin kendi kendisiyle çatışmasındaki iç gerekliliğinin sonucuysa, bu istemenin, tepede insanın bulunduğu ve birbirinin varlığını gerektiren dört basamak şeklinde doğrudan doğruya objeleşmesidir. İstemenin kendi kendisiyle çatışmasının bir sonucu olan bu dört basamak tabiattaki uyum olarak görülür.

İstemenin kendi kendisiyle çatışmasının bu iç ve dış gerekliliği kendi içinde bir hedef taşır. Bu hedef birtek hedef ve son bir hedef değildir: isteme buna, çeşitli objeleşme basamaklarından geçerek, a r a d a s ı r a d a , belli şartlar gerçekleştiğinde, erişir; bilgi tek tek istemelerin amaçlarını gerçekleştirme «boyunduruğundan» kurtulup bu istemeyi kendi kendine karşı çevirdiğinde, erişir: o zaman isteme ya susar, ya da kırılır: o zaman «işte in-

* Türkçede bu anlamı da var «yeme» nin.

san!» dedirten hür insan, ulu insan, yaratıcı insan ortaya çıkar.

Ama bütün bunları yapan, kendi kendini susturacak veya kıracak kadar güçlü olan temel istemedir yine; bu birtek ve herşey olan isteme.

Schopenhauer'in «toprak tini» bu istemeyi karakteristik bir yerde şöyle tanıtır: «teklerin ve onların güçlerinin fışkırdığı kaynak tükenmez ve sonsuzdur, zaman ve mekân gibi: çünkü onlar, bütün görünüşlerin formları olan zaman ve mekân gibi ancak görünüştürler, istemenin görünür kılınışıdırlar. Bu sonsuz kaynak hiçbir sonlu ölçüyle tüketilemez: bundandır ki, dünyanın çekirdeğinde boğulmuş her olay ya da eser, azaltılmaz sonsuzluğa kadar hep yeniden ortaya çıkmakta serbesttir. Bu görünüş dünyasında gerçek yitirme, gerçek kazanç kadar az olabilir. Yalnız isteme vardır: o, var olanın aslı olan; o, bütün görünüşlerin kaynağı olan isteme. Onun kendi kendini bilmesi, bunun üzerine de kendine 'evet' veya 'hayır' demeye karar vermesi aslında var olan tek olaydır»[1].

---

1. İbid., 35.

2 — İSTEMENİN OBJELEŞME BASAMAKLARI VE İNSAN

Kişiler ve dünyadaki bütün tek tek şeyler, birtek bütün olan istemenin objeleşmesidir. Bu objeleşme, istemenin zamanla mekâna girmesi ve kausalitenin zincirine katılmasıyla olur. Ancak bu objeleşme dolaylı bir objeleşme, ilk örneklere göre bir objeleşmedir.

İstemenin doğrudan doğruya objeleşmesi dört ana basamak şeklinde olur. Kendini hep daha kuvvetli ve keskin bir şekilde göstermek için kendi kendisiyle çatışan isteme, bir basamağı meydana getiren idelerin arasındaki çatışma sonunda, o basamağı yenerek yeni bir basamak ortaya koyar.

İstemeyi doğrudan doğruya objeleştiren bu basamaklar arasında sıkı bir bağ ve bir derecelenme vardır; her basamak kendisinin altında bulunan basamağın varlığını şart koşar. Bu basamaklar bir piramit meydana getirirler: bunun tepesinde, temel istemenin en de-

ğerli objeleşme basamağı olan insan vardır. Ama «hernekadar (Platon'un anlamında) ide olarak insanda isteme en açık ve tam objeleşmesini bulursa da, tek başına bu ide istemenin yapısını gösteremezdi. İnsanın idesi, ona yakışan önemle görünebilmek için, tek başına ve kopmuş olarak kendini göstermemeliydi; hayvanların bütün şekilleriyle, bitki dünyasıyla, anorganik dünyaya kadar yukardan aşağıya doğru bir basamaklar sırasıyla birlikte olmalıydı: ancak bunların hepsi, istemenin tam objeleşmesi için birbirlerini tamamlarlar; insanın idesi bunları gerektirir, nasıl ki ağacın çiçeklenmesi yaprakları, dalları, gövdeyi ve kökleri gerektirir: hepsi birlikte bir piramit kurarlar, bunların tepesi de insandır»[1]. Sistemci bir düşünür olan Schopenhauer'in insanının nasıl bir insan olduğunu; var olan herşeyle birliğinin ve başkalığının neye dayandığını görebilmek için, insanın varlıktaki yerini diğer varlık basamaklarıyla ilgili olarak göstermek gerekir.

İstemenin her üst objeleşme basamağında önceki basamağa analog olan bir şey vardır. Bu, her yeni basamağın önceki basamakla birliğini, ama yeniliğini de — yeni basamağın karakteri olan yeniliğini de — sağlar ve aynı temel istemenin başka bir ortaya çıkış şeklidir. Her basamakla objeleşen isteme, önceki basamakla objeleşen istemeyle aynıdır; ancak alt

1. İbid., 28.

basamağı meydana getiren görüntüler, üst basamağı meydana getiren görüntülerin emrindedir; çünkü bunlar istemeyi daha tam objeleştirirler. İstemenin bu daha tam objeleşmesi her üst basamağın yeniliğini meydana getirir.

Temel istemenin ilk ve en zayıf objeleşme basamağı anorganik dünyadır. İlk basamakta isteme, anorganik dünyanın — maddenin — kendisi ve anorganik dünyayı yöneten kuvvetlerin bütünü — ağırlık, nüfuz edilememezlik; ve bazı parçalarını yöneten katılık, akıcılık, elektrisite, magnetism, kimya özellikleri ve her çeşit nitelikler — olarak ortaya çıkar. «Böylece burada, en aşağı basamakta, istemenin, doğrudan doğruya bilinebilirlikten uzak, kör bir itilim olarak, karanlık, donuk bir sürüklenme olarak kendini ortaya koyduğunu görürüz. Onun objeleşmesinin en basit ve zayıf şeklidir bu. Böyle kör bir itilim ve bilgiden yoksun bir çaba olarak o, bütün anorganik tabiatta, anorganik tabiatın bütün aslî kuvvetlerinde — araştırılması ve kanunlarının bulunması fizik ve kimyanın işi olan kuvvetlerinde — görünür. Bu kuvvetlerden her biri, kendini milyonlarca aynı çeşitten, kanunlara bağlı, karakterinde hiçbir teklik izi göstermiyen, ancak zaman ve mekânla, yani tekleşme ilkesiyle — bir camın yontulmuş yüzleri tarafından çoğaltılan bir resim gibi — çoğaltılan görünüşlerle ortaya çıkar»[1]. Bu basamakta

1. İbid., 27.

tek tek şeylerin karakteri ide ile aynıdır.

Temel istemenin ikinci objeleşme basamağı bitkilerin dünyası, ama insanı ve hayvanı da içine alan organik dünyadır. Bitki dünyasının kendisini meydana getiren isteme, bunda, uyartılara cevap verdiren kuvvet olarak ortaya çıkar. Bu basamak kendi altındaki basamağı «yenerek», onu kendine sindirir; organismdeki fiziksel ve kimyasal etkiler bu «yenme»yi gösterir. Uyku ve ölüm, bu basamağı meydana getiren teklerin, istemenin kendi kendisiyle çatışmasına dayanamamalarını, ilk basamağa dönme eğilimlerini gösterir.

Bu basamaktaki real görünüşlerinde isteme, kendini «yaşamaya bağlılık» olarak gösterir. Kör isteme «yaşamayı isteme» olarak, «tamamen çıplak, ama daha zayıf, var olmak için kör bir itilim, amaçsız ve hedefsiz bir itilim olarak gösterir kendini bitkide»[1].

Bu basamakta teklik başlar. Bu basamağı real olarak objeleştiren teklerin — bitkilerin — karakteri, bitkilerin ana tipleri ve bitkilerin şeklidir. Bitkiler geliştiği içindir ki, tekin karakteri cinsin karakterinden ayrılır. Bitkilerin ve genel olarak organik varlığın bu gelişmesinin amacı, organismlerin kendi içinde taşıdıkları bir amaçtır; başka bir deyişle, bu amaç organismin kendisi, organismin varlığıdır.

İsteme, üçüncü objeleşme basamağında

---

1. İbid., 28.

— hayvanda ve bu basamağa da ait olan insanda — hayvan ve insanın bedeniyle objelik kazanır ve motiflere cevap verme olarak ortaya çıkar. Bu basamakta, tekin yaşıyabilmesi ve cinsini devam ettirebilmesi için bir araca ihtiyacı vardır: bu araçsa bilgidir. Bilgi, tekin istemesine ışık tutar ve istemelerinin gerçekleşmesi için ona yardım eder; ancak, bu bilgi tek tek durumları kavrıyan bir bilgidir.

Hayvan teki, geliştiğinden başka, davranışlarda bulunduğundan, hayvanda tekin karakteri cinsin karakterinden oldukça ayrılır. Çünkü hayvanda, bilgiden yoksun davranışlardan, tabiî güdülerin sebep olduğu davranışlardan başka, bilginin âlet olarak kullanıldığı davranışlar vardır.*

İstemenin kendi kendisiyle çatışması, yaşamayı isteme olarak, bu basamaktaki teklerarası çatışmada apaçık görülür: «bu genel savaşına hayvanların dünyasında görünme açıklığının en kuvvetli derecesine erişir; çünkü hayvanların dünyası besi olarak bitkiler dünyasını kullanır ve ayrıca her hayvan başka bir hayvanın avı ve besisidir; yani bir hayvan idesinin kendini ortaya koyduğu maddenin, başka birinin ortaya konması için ortadan çekilmesi gerekir, çünkü her hayvan kendi varlığını, ancak yabancı bir hayvanın varlığı-

* Yüzyılımızda hayvan araştırmaları, Schopenhauer'in hayvanla ilgili bu söylediklerinin yanlış olduğunu yaptıkları deneyler göstermiştir.

nı sürekli olarak ortadan kaldırarak ayakta tutabilir; böylece yaşamayı isteme, baştan sona kadar kendi kendinden yer içer ve çeşitli şekillerde kendi kendisinin besisidir, ta ki sonunda insan cinsi, bütün diğer cinslere üstün geldiği için, tabiatı kendisinin kullanacağı fabrika eşyası olarak görür; yine de bu aynı cins, ..., kendi içinde bu savaşmayı, istemenin kendi kendisiyle bu çatışmasını korkunç bir açıklıkla ortaya koyar ve *homo homini lupus** olur»[1]. Bu, istemenin dış gerekliliğidir: bitkinin yaşaması için suya; hayvanın yaşaması için suya, bitkilere, diğer hayvanlara ve insanlara; insanın yaşaması için de suya, bitkilere, hayvanlara ve d i ğ e r i n s a n l a r a ihtiyacı vardır.

Temel istemenin bir dördüncü basamak olarak objeliği insandır. Bu basamakta isteme kişilerin bedeni ve karakteri olarak, en açık ve tam bir şekilde objeleşir. Burada teklik, kişilik öylesine kuvvetlidir ki, her kişi tek başına bir ide meydana getirir, denebilir; burada cinsin karakterinden başka, kişinin karakteri de çok ağır basar.

Bu basamakta tek tek durumları kavrıyan bilgi insanın yaşamasına — istemenin bu basamakta iç hedefini gerçekleştirmesine — yetmez olur. «Sonunda, artık istemenin objeleşmesinin en yüksek derecesine vardığı yerde,

---

* İnsan insanın kurdu olur.

1. İbid., 27.

hayvanların sahip olduğu bilgi, yani verileri duyular tarafından sağlanan ve sadece şimdiyi gören anlama yetisinin bilgisi artık yetmez olur: karmaşık, çok yanlı, yoğrulabilir, ihtiyaçlar dolu ve sayısız darbelere açık olan bu varlık — insan — ayakta durabilmek için, ikili bir bilgiyle aydınlanmış olmalıydı; başka bir deyişle, görerek edinilen bilgiden daha yüksek bir imkân buna katılmalıydı; onun bir refleksyonu: soyut kavramlar kurma yetisi olarak akıl»[1]. Bu kavramlaşan bilgi insanı geçmişe ve geleceğe bağlamakla, insanın hayatını plânlıyarak yaşamasını, bilgisinin ilerlemesini ve daha önce belirtilmiş başka birçok imkânları sağlar ona. Bu basamakta tabiî güdü geriler; yerini düşünmeye dayanan davranışlara, yapıp etmelere bırakır.

«Genel olarak bilgi — aklın sağladığı bilgi olduğu kadar, sırf görerek edinilen bilgi de — kaynağını istemede bulur; sırf bir μηχανή* olarak, kişinin ve cinsin olduğu kadar, bedenin her organının korunması için bir araç olarak, istemenin en yüksek basamaklarının yapısında vardır. Bu yüzden, aslında istemeye hizmet etmek, onun hedeflerini gerçekleştirmek için var olan bilgi, istemenin hizmetine azçok tam olarak bağlı kalır: bütün hayvanlarda ve hemen hemen bütün insanlarda böyledir»[1]. Bilgi insanın bir varlık şartıdır Scho-

1. İbid., 27.
* Âlet, araç, makine.

penhauer'de.

İnsanın ayakta durabilmesini, yaşamasını sağlıyan bilgi, insanın istediği şeyleri gerçekleştirebilmesi için bir araçtır: insanm istemelerinin emrindedir bilgi. Ancak yine bilgiyledir ki, aradabir bunu gören insan, kendi kendini gören insan — kendi kendini gören isteme — başka bir deyişle insanın yapısını gören b i r i n s a n , kendi istemelerine 'hayır' der, istemelerinin «boyunduruğunu atar»: aradabir bu dünyaya gelen bir insan, insanın yapısını apaçık görür: o zaman isteme kendi kendine karşı döner; susarak, ya da kendini kırarak kendi hedefine erişir; o insan istemeler dolu olan bu dünyadan yüz çevirir; hedefine erişmiş dünyanın yansıdığı bir ayna, bu dünyanın kendisiyle bir, bu «dünyanın gözü» olur: diğer insanlardan yapıca başka olan bir insan, insan idesini temsil eden bir insan olur: o her şey olur.

Dünyanın — ya da istemenin — hep yenilenen tek hedefidir bu insanlar; bundan başka herhangi bir hedefi yoktur. «Gerçekten de, hertürlü hedefin, hertürlü sınırın bulunmaması, sonsuz bir çaba olan istemenin yapısında vardır»[1] : anorganik dünyada, sonu olmıyan kausal zincirde her olay başka bir olayı meydana getirir; bitki, hayvan ve insan dünyasında da her tek, yeni tekler meydana getirdikten sonra, cinsinin devamını sağladık–

1. İbid., 29.

tan sonra — istemenin kendi içinde taşıdığı hedefine, kendi payına düştüğü ölçüde hizmet ettikten sonra — «sahneden çekilir». İnsan dünyasında ayrıca, kişi söz konusun olunca, bu hedefsizlik, boşunalık ve sonsuz tekrarlama, «insanın çaba ve isteklerinde de, gerçekleşmelerini hep istemenin son hedefi olarak bize sihirbazcasına gösteren çaba ve isteklerinde görülür; bunlara erişilir erişilmez, artık eskisi gibi görünmez insana; bu yüzden çabucak unutulur, eskir, özellikle de hep kendi kendilerini harcamış kuruntular gibi bir yana itilmedikleri zaman. İstenilecek, onun için çabalanacak daha bir şey kalırsa ne iyi; öyle ki, istekten tatmine, ondan da yeni bir isteğe sürekli geçiş oyunu — hızlı gidişi mutluluk, yavaş gidişi ise acı çekme denen bu oyun — sürdürülsün ve kendini, yaşamayı donduran, korkunç can sıkıntısı gibi, belli objesi olmıyan donuk bir özlem, öldürücü bir *languor** gibi gösteren o durgunluğa saplanılmasın»[1].

İstemenin temelsizliği ve hedefsizliği, oyunudur bu; istemenin öncesizliği ve sonrasızlığı, ebediliğidir bu. Bu oyunda her kişi kendi rolünü oynar, cinsini devam ettirir; böylece de istemenin — kendi istemelerinin — elinde bir oyuncaktan, bir araçtan başka birşey değildir. Kişi şimdi, burada neyi istediğini bilir, ama genel olarak n e d e n istediğini, yaşa-

* Gevşeklik.
1. İbid., 29.

mayı neden istediğini bilmez. Çünkü yaşamayı isteme, temel istemenin yaşattığı bir duygudur. Bu oyun, isteme kendi kendini görünceye kadar aralıksız sürüp gider: isteme kendi kendini gördüğünde, bu ebedî oyun bir an için durur: hür bir insan bakar dünyaya: ve sonra oyun yine devam eder.

Görüldüğü gibi temel isteme, çeşitli idelerden meydana gelen dört ana basamak olarak doğrudan doğruya objeleşir. Bu ideler — ana tipler veya cinsler — tekleşme ilkesinin ve kausalitenin aracılığıyla tek tek görüntülere parçalanırlar. İdeler, ya da basamaklar arasındaki ilgi, dünyadaki uyum olarak görülür; tekler arasındaki ilgiyse dünyadaki çatışma, teklerarası çatışma olarak görülür İdelerin kausaliteye bürünmeleri tesadüfîdir; bu rastgele ortaya çıkan teklerin çokluğu ise ideler arasındaki uyumu bozmaz. Tekleşme, bütünün kendi içindeki bağı sağladığı halde, teklerin yeryüzdeki varlığı tesadüfîdir. Kişinin hayatında bu tesadüfilik, onun yaşadığı real olayların tesadüfiliği olarak görülür «böylece sözgelişi, bir insan cevizle mi oynuyor, yoksa altın parayla mı oynuyor, önemli değil: ama insan oyunda aldatıyor mu, yoksa dürüst mü oynuyor, önemli olan budur: bu sonuncuyu ayarlıyan onun yapı karakteri, diğerini ise dış etkilerdir. Nasıl ki aynı tema yüzlerce variasyonla ortaya konabilirse, aynı şekilde aynı karakter, çok farklı yaşanmış yüzlerce

hayatla ortaya konabilir»[1]; yani bir insanın yaşadığı real olaylar, onun o i n s a n olmasını — idesini, karakterini, öz yapısını — değiştiremez. İdeler arasındaki uyumu tekler arasındaki çatışma ne silebilir, ne de bozabilir; aksine, bu uyumu devam ettiren bu çatışmadır. Bu uyumla çatışmanın birlikteliği, değişmezlikle değişmenin birlikteliği, bu aynı dünyanın «baştan başa isteme» ve «baştan başa görüntü» oluşudur bu dünyayı ayakta tutan. Bu dünyayı meydana getiren idelerin ve teklerin birlikteliğidir bu dünyayı ayakta tutan: her basamaktaki teklerin ana tipleri — ideler — değişmez; değişen, kendi içinde taşıdığı hedefi gerçekleştirme yolunda istemenin, çeşitli idelerin aracılığıyla yaptığı denemeler, gelip geçici, tesadüfî teklerdir. Kausal bağları dışında ve kausal bağları içinde yaşıyan insanların birlikte var olması, yanyana var olmasıdır bu dünyayı ayakta tutan.

Şunu da bir daha belirtmek gerekir: «dünyanın çeşitliliği içindeki birliğini» temel isteme ve çatışmasıyla «açıklamak» istiyen Schopenhauer'in bu metafizik varlık görüşü, onu teleolojik bir dünya ve insan anlayışına götürmez: dünyanın — temel istemenin ve canlı varlığın — bir hedefi varmış gibi görünse de, kendi dışında olan herhangi bir hedefi yoktur. Onun ancak kendi içinde hep yenilenen hedefleri vardır: istemelerini susturan yaratıcı in-

1. İbid., 28.

sanların, istemelerini kıran ulu insanların ortaya çıkması. Schopenhauer'in metafizik varlık görüşünün diğer metafizik birci görüşlerden ana ayrılığı budur. Bu, son derece önemli bir ayrılık, aynı zamanda da felsefî düşünce tarihinde atılmış önemli bir adımdır.*

Max Scheler'in basamaklar görüşüyle Schopenhauer'in bu basamaklar görüşü arasında yakın bir ilgi vardır. Ancak, iki düşünürün varlığı basamaklandırmada hareket noktaları ve hedefleri başka başkadır. Max Scheler'in hareket noktası doğrudan doğruya insandır; hedefiyse insanla hayvan arasındaki yapı farkını göstermektir. Scheler'de insanın hayvanla ortak yanı biopsişik varlığıdır. Biopsişik varlık, aralarında kesintisiz bir bağ bulunan dört basamaktan meydana gelir. İnsan, biopsişik alanın her dört basamağını da kendinde toplar ve bu alanı hayvan ve bitkiyle paylaşır. İnsanın biopsişik yanı onun hür olmıyan yanıdır. Scheler'in biopsişik varlığının dört basamağı Schopenhauer'in üç üst basamağını —bitki, hayvan ve insanı— karşılar. Schopenhauer'de organik varlığın karakteristiği uyartılara cevap vermedir ki, bunu Scheler'in «biolojik itilim»i karşılar. Bu, organik varlığın büyümesini, çoğalmasını ve organismdeki gıda dağıtımını sağlar. Scheler'de ikinci basamağı meydana getiren tabii güdü, her iki düşünür tarafından canlının bir davranışı olarak görülür ve organismler karmaşıklaştığı ölçüde geriliyen bir şeydir. Schopenhauer'in hayvanda bir çeşit bilgi ve bunun başarılarını görmesine karşılık, Scheler hayvanda hatırlama yetisi,

zekâ ve seçme yetisi görür. Ancak, Schopenhauer'e göre insana hürriyetini sağlıyan şey, istemeye zıt, ama çok somut bir şey olan — istemeye zıt olduğu zaman, istemeye karşı geldiği zaman insana hürriyetini sağlıyan — b i l g i d i r : Scheler'de ise, insana hürriyetini sağlıyan şey, biopsişik varlığa zıt olan, ama sınırlandırılışına göre soyut ve bu alanın dışında olan «*Geist*»tir.

Bu bakımdan iki düşünürde insanın varlıktaki yeri başka başkadır: Schopenhauer için bu dünyada insandan — hür insandan — üstün bir şey yok, Scheler içinse «*Geist*» vardır; insanın değeri de biopsişik varlığın dışında olan «*Geist*»in taşıyıcıcı olmasındadır. Ayrıca Schopenhauer'e göre hürriyet çok az insanın erişebileceği bir durum oluyor; oysa Scheler'de bütün insanlar hürdür; çünkü «*Geist*»in taşıyıcısı olmıyan insan yoktur, ya da «*Geist*»i taşımıyan varlık insan olamaz.

3 — İNSANIN İKİLİ YAPISI

Schopenhauer'de insan üç bakımdan ikili bir varlıktır. Birincisi, kausal bağlantılar dünyasının içinde olan insanın, kişinin, bilen ve istiyen yanlarının ikiliğidir. Dünyanın karşısında duran insanın veya cins olarak insan tekinin ikiliğidir bu. İnsanda böyle bir ikilik görmenin temelinde, Schopenhauer'e kadar gelen geleneksel insan görüşü ve gnosiolojik temellendirmeleri saklıdır.

Ama kişide, bilen yanı sayesinde, bazı şartlar gerçekleştiğinde, kausal bağlarının dışına çıkma, bağımsız bilen insan olma imkânı vardır: bu, hayatta iki ayrı insan tipi olarak yanyana var olan bağımsız bilen insan ve kişi ikiliği, cins olarak — ide olarak — insanın varlıkça ikiliğidir ve Schopenhauer'in etiğiyle antropolojisinin konusunu meydana getirir.

Schopenhauer'de insan başka bir bakımdan da ikili bir varlıktır; ancak bu, var olanın aslı ve görünüşü, isteme-görünüş ikiliği de-

ğil; istemenin görünüşü olarak insanın ikiliğidir. İstiyen bir varlık olarak insan, temel istemenin iki şekilde görünüşüdür: kişide var olanın aslı olarak isteme, kişinin bedeni ve karakteri olarak objeleşir. Kişi, doğrudan doğruya bildiği bedenine karşılık, karakterini kendi yapıp ettiklerine bakarak dolaylı bir şekilde öğrenir: bu, dünyanın içinde olan insanın, yaşıyan kişinini yapısındaki ikiliktir.

İstiyen bir varlık olarak, bir görüntü olarak kişi, tek tek istemelerinin taşıyıcısı ve gerçekleştiricisi olan bir bedenden ve bu istemelerinin ortaya çıkmasından, yani yapıp ettiklerinden meydana gelir. Kişinin yapıp ettiklerinin bütünü, onun tesadüfî olan öz yapısının — karakterinin, kişi olarak idesinin — görünmesidir.

Yapıp ettiklerinin bütünü olan kişinin karakteri, bir bütün olarak istemesi, onu o kişi yapan özelliklerinin bütünüdür. Kişi, her yapıp ettiğinin içinde bütünüyle vardır; ancak, kişinin yapıp ettiklerinin görünüşünü, real şeklini ayarlıyan şey motiftir. Çünkü dünyadaki varlığı tesadüfî olan kişinin ortaya çıkması, değiştiremiyeceği bazı kausal bağlantılarla ve kausal bağlantılar içinde olur; bir şeyin de kişi için motif olması, o kişinin karakterine doğrudan doğruya bağlıdır. Onun için tek başına motif, kişinin davranışını çok az açıklıyabilir. Ne var ki, belli bir motif belli bir karakterle karşılaştığında, ortaya çıkan belli davranışın ortaya çıkması; yani belli yapıda

bir insan için belli bir şeyin motif olması kaçınılmaz olur. «Aynı motife karşı reaksiyonun her insanda başka başka olmasına sebep olan istemenin bu özel ve her kişide ayrı olarak tâyin edilen yapısı, her insanın karakteri denen şeyi meydana getirir.»[1*]

Kişinin karakteri, bilgiyle «birlikte yürüyen» ve bilgi tarafından «yönetilen» istemedir; kişinin bedeni kör istemeyi objeleştirir. Bedenin bütün biolojik fonksyonları ve ondaki bitkisel oluşlar — hazım, kan dolaşımı, sindirim v.b. — insandaki kör istemeyi gösterir. Ancak bu oluşlardaki gereklilik, yani uyartılara cevap verme gerekliliği ve motiflere cevap verme gerekliliği aynı derecede şaşmaz bir gerekliliktir; aralarındaki fark, gereklilik derecesi bakımından değil, bilginin işe karışması bakımındandır. Kişinin karakteri bilgiyle yönetilen bir isteme olduğundan tekliği vardır, her kişinin karakteri ayrı olduğundan aynı durum herkeste başka başka bir tepki yaratır. Kişinin yapıp ettiklerinde hür olduğu

1. F, III.

* Belli yapıda bir insan belli bir durumda belli bir şekilde davranmak zorundaysa, insanın hürriyeti, yaşantısı bir olgu olan insanın hürriyeti, problematik oluyor. Schopenhauer etiğinde bu güçlükten sıyrılabilmek ve insanın bu yaşantısını temellendirmek için, kendi insan görüşüne dayanır: kendinden önceki düşünürlerden en önemli ayrılığı da budur; meseleyi çözme tarzı değil.

kuruntusu da bundan ileri gelir. Herkesin kendi karakteri vardır; bunun için aynı durum veya olay başka başka kişilerde başka başka davranışlara sebep olur; bu farkı meydana getiren şey, istemeyi yöneten bilgi — «akıl» —dir. İnsanda temel olan cinsin karakterinden başka, kişinin de kendi karakteri son derece ağır basar: kişinin kişiliği budur: Polyneikes'in ölüsü karşısında Antigone başka, İsmene başka, Kreon da başka şekilde davranır. Bilginin insana sağladığı farklı imkânlardan dolayıdır ki, kişi tam olarak anlaşılamaz, davranışları önceden kestirilemez ve hesaplanamaz.

Kişinin yapıp ettiklerinin real şeklini motifin — kausalitenin bir çeşidi olan motifin — ayarlaması, kişinin hayat şeklinin, içinde bulunduğu durumların değişik olabilirliği, yani aynı kişi için birçok farklı real hayat şekilleri olabileceği gerçeği, kişinin öz yapısını ne etkiliyebilir, ne de değiştirebilir; çünkü kişinin karakteri d e ğ i ş m e z ve nedensizdir. «İnsanın karakteri d e ğ i ş m e z : hayatı boyunca aynı kalır. Yıllarının örtüsü altında, ilişkileri, hattâ bilgileri ve görüşleri değişirse de, kabuğu içinde bir yengeç gibi, kendi kendisiyle aynı kalan insan durur, hiç değişmeden, hep aynı. Ancak yön ve malzemesi bakımından karakteri görünüşte değişiklikler geçirir; bunlarsa yaşın ve yaşın gerektirdiklerinin sonuçlarıdır. İ n s a n h i ç d e ğ i ş m e z: bir durumda davranmış olduğu

gibi, tam aynı şartlar (ki bunların içine, bu şartların doğru bilinmesi de girer) ortaya çıktığında, yine hep öyle davranacaktır»[1]. Bile bile yapılan birtek «iyi» veya birtek «kötü» hareket te bir insanı damgalamağa yeter; çünkü her hareket kişinin bu değişmez yapısını bütünüyle gösterir; aynı şartlar ortaya çıktığında kişi — daha önce bile bile davranmışsa — yine aynı şekilde davranacaktır.

Bir kişinin yaşama tarzını bile değiştirmesi, onun karakterinin değiştiğini göstermez. O, yine aynı insandır; değişen sadece bilgisi, ona aynı hedefe başka yollardan da gidilebileceğini gösteren bilgisidir. Çünkü «kişinin karakteri d o ğ u ş t a n d ı r: o, yapılan bir şey, ya da tesadüfe bağlı şartların eseri değildir; tabiatın eseridir. Çocukta bile kendini belli eder; orada küçük çapta, gelecekte büyük çapta ne olacağını gösterir. Bu yüzden aynı çevrede aynı şekilde eğitilmiş iki çocuk, karakterin temelden başkalığını en açık bir şekilde ortaya koyar: bu karakter yaşlı insanlar olarak taşıyacakları aynı karakterdir»[1]. Ne yapılırsa yapılsın, ne edilirse edilsin, kişi hangi eğitimden geçirilirse geçirilsin, bir bütün olarak aynı şeyi istiyecek, aynı şeyin peşinde olacaktır: o kişinin eğiticisi Seneca bile olsa, o, Roma'yı yakacaktır.

1. İbid., III.

Kişinin istemesi olarak karaktere, kişinin öz yapısına Schopenhauer, Kant'ın aynı terimine yeni bir anlam yükliyerek «yapı karakteri» der. Kişinin yapı karakteri, o kişinin idesi veya yapıp ettiklerinin bütünüdür; kişinin tek tek yapıp ettikleriyse onun «ortaya çıkan karakteri»dir.

Kişinin yapı karakterini, nasıl bir insan olduğunu, onun yapıp ettiklerine — ortaya çıkan karakterine — bakarak öğreniriz; kişinin kendisi de, kendi yapıp ettiklerine bakarak öğrenir kendi kendini. Kişi, kendini istiyen bir varlık olarak d o ğ r u d a n d o ğ r u y a d u y a r; şunun olmasını, bunun olmasını diler; ama kendisinin g e r ç e k t e n neyi istediğini, belli durumlardaki davranışlarına bakarak dolaylı bir şekilde öğrenir. Kendisi hakkında böyle bir bilgiyle donatılan kişinin, kendi tabiî özelliklerine, yatkınlık ve eğilimlerine bile bile yön vermesi, kişinin «edinilmiş karakter»ini meydana getirir.

«Ancak kişinin ortaya çıkan kendi karakteri hakkında tam bilgisi, insana k a z a n ı l m ı ş k a r a k t e r denen şeyi verir: iyi özelliklerini olduğu kadar, kötü özelliklerini de tam bilen insan, kazanılmış karaktere sahiptir ve bununla hangi konuda kendine güvenebileceğini, hangi konuda güvenemiyeceğini ve kendisinden neyi bekliyebileceğini, neyi bekliyemiyeceğini de kesin olarak bilir.»[1] Günlük

1. İbid., III.

dilde «karakter sahibi insan»dan söz edilirken bu karakter anlaşılır. Böylece insanın kazanılmış karakteri «kendi kişiliğinin elden geldiği kadar tam bilgisinden başka birşey değildir: bu, ortaya çıkan kendi karakterinin değişmez özelliklerinin; düşünme ve beden bakımından güçlerinin derece ve yönünün, yani kendi kişiliğinin güç ve zayıflıklarının soyut, dolayısıyla açık bilgisidir»[1]. Kendini bu şekilde bilen kişi, «daha önce ortaya çıkan kendi karakteriyle tabiî olarak gerçekleştirdiği kendi rolünü, şimdi bile bile, metodik olarak, emin bir şekilde ve ince bir gururla, hiçbir zaman — denildiği gibi — açık vermeden oynar; açık verme ise, kişinin bir durumda kendi kendisi hakkında yanıldığını gösterir »[2].

İnsan yapıp ettikleriyle kurar kendini; zaman geçtikçe bunlarla kendini bağlar: o insan olur. İnsan, belli bir durumda nasıl isterse öyle davranabileceğini sanır; oysa o, çeşitli imkânlar arasında seçmede hür değildir: o, ancak yaptığını ister gerçekten ve yaptığı ne ise, o da odur: Dimitri Karamazof olmak istediği şey değil, olduğu şeydir: onun için o, hernekadar kendi kendisiyle çatışırsa da, nişanlısından ödünç aldığı parayı geri göndermez.

Kendi yapıp ettiklerine bakarak kişi, kendi kendisiyle yüz yüze gelir: her durumda davrandığından başka türlü davranmak elinden

1. W I, 55.
2. F, III.

gelmediğini görür. Bu görmesi ve kendi kendisiyle yüz yüze gelmesi öylesine keskin ve sert olabilir ki, kişi, kendi kişi olarak yapısına 'hayır' diyebilir, kausal bağlantılar dünyasının ötesine geçebilir. İnsana varlıktaki asıl özel yerini sağlıyan, işte bunu yapabilen insanlardır.

Görüldüğü gibi, Schopenhauer'e göre insanın bilgisi — ve «akıl» — eğilimlerine zıt bir şey değildir; insanın bir varlık şartı, dünyada yaşaması ve kendini tanıması için bir ışık, aynı zamanda da onun en önemli silâhıdır. Böylece Schopenhauer, eski ikili insan görüşlerindeki beden-ruh, biopsişik varlık-akıl ikiliklerinin yerine beden-karakter ikiliğini, yani birbirine özce zıt unsurların ikiliği yerine özce bir olan unsurların ikiliğini ortaya koymakla; ve Kant'ın gnosiolojik ikili insan görüşünü, insanın varlıkça bir ikiliği — kişi-bağımsız bilen insan ikiliği — haline getirmekle, insanı bir bütün olarak ele alacak olan insan görüşüne, günümüzün felsefî antropolojisine, açılan yolu hazırlıyanlardan biri oluyor.

III KENDİ KENDİSİNİN KARŞISINDA İNSAN

*«Tat tvam asi»**

Schopenhauer'de insan, daha önce görüldüğü gibi, kendi kendini iki şekilde bilir: insanın istiyen yanıyle bilen yanının birliği, bu «baş mucize», kişiye kendini istiyen bir varlık olarak doğrudan doğruya tanıtır; ayrıca kişi, kendi yapıp ettiklerine bakarak, dolaylı bir şekilde de tanır kendini.

Gerek doğrudan doğruya, gerekse dolaylı bir şekilde kişinin kendi kendini tanıması, görerek kazanılan bilgiyle olur ve kişiye dünyada yaşamasını ve hayatına yön vermesini sağlar. Buna karşılık filozof, insanın bu kendi kendisi hakkındaki bilgiyi kavramlaştırarak, onun kalıcılığını sağlar ve insanla dünyanın yapısını veren bir bilgi, metafizik bilgi haline

---

* «Sen busun.»

getirir. «Olanı yorumlamak ve açıklamak, somut olarak, yani duygu olarak herkese anlaşılır bir şekilde kendini gösteren dünyanın öz yapısını açık ve seçik olarak ortaya koymak, kavramlaşmış bilgi haline getirmek»[1]: felsefenin işi işte budur.

Bu böyle olunca, insan yapıp ettiklerinden ve bunların gerçekleştiricisinden meydana geldiğine göre, etiğin işi insanın yapıp ettiklerini açıklamak ve yorumlamak olur. Ama, Schopenhaur'e göre insanın yapıp ettikleri onun ne olduğunu, öz yapısını gösteren şey olduğuna göre, böyle bir etiğin antropoloji ile içiçe olması kaçınılmaz bir şeydir.

Schopenhauer'in görüşüne göre, bir insanın öz yapısı doğuştandır ve değişmez; buna göre kişiye davranışları için kanunlar dikte etmek, yapıp ettiklerini kavramlara göre ayarlamasını istemek insanın yapısını bilmemek demektir. «İnsan, kendisi ne istiyorsa odur ve bir insan kendisi ne ise onu ister»[1]. İstemek yapmakla, yapmak ta olmakla aynı şeydir. Bir insanın yapıp ettikleri öz yapısını gösterir; insanın yapıp ettikleriyle objeleşen şey, o insanın öz yapısıdır. «Buna karşılık, pratik olmak, yapılan edileni yönetmek, karakteri değiştirmek, bunlar, olgunlaşmış bir görüşün sonunda felsefe tarafından ortadan kaldırılması gereken eski iddialardır. Çünkü burada, var ol-

1. W I, 53.
2. F. II.

manın değeri veya değersizliği, kurtuluş veya yok olma söz konusu olduğu yerde, felsefenin ölü kavramları değil, insanın kendisinin en iç yapısı... karar verir»[1].

Schopenhauer'in insan görüşünün bir sonucu olan bu anlayışla, etik tarihinde ilk defa moral ile etik arasında bir ayrılık görülmektedir. Bu ise, Schopenhauer'in etiğinin, sistemi bakımından hesaplaştığı Kant'ın etiğinden ilk büyük ayrılığını meydana getirir.

Kant'a göre, «pratik bir felsefenin yapacağı şey, olanı temellendirmek değil, olması gereken için kanunlar vermektir, bu olması gereken hiçbir zaman olmasa bile»[2]. Schopenhauer buna, Kant'ın etiğinin πρῶτον ψεῦδος* u der. Bilgi teorisinin ağır bastığı her felsefe anlayışı için de böyle bir kanun araması tabiîdir.

Kant'a göre insan iki türlü kausaliteye boyun eğer: bu kausalitelerden biri, tabiî varlığı ve aynı zamanda insanı yöneten bir kausalite, sonucu gereklilik olan kausalitedir; diğeri ise yalnız insanı yöneten bir kausalitedir ki, bu, «pratik aklın» ya da istemenin kendi kendisini yönetmesidir: hürriyet işte burada ortaya çıkar. Bu hürriyetin temelinde ahlâk kanunu ya da «kesin buyruk» vardır.

Schopenhauer'e göre ise insanı yöneten

1. W I, 53.
2. M, 4.
* İlk uydurması.

birtek kausalite, tabiî varlığı yöneten kausaliteden farksız olan bir kausalite vardır; «insan da tabiata ait olduğu için, insanın istemesi için de, şüphesiz ki bir kanun, hem de kesin olarak izlenebilen, dışına çıkılmaz, istisnasız, kaya gibi duran ve kesin buyruk gibi *vel quasi** değil, gerçekten birlikte gereklilik getiren bir kanun vardır: bu, kausalite kanununun bir şekli, yani bilginin aracılık ettiği kausalite olan motifleme kanunudur»[1]. Hürriyetse, kişinin kendi kendisini, insan olarak kendi yapısını, bir imkânlar varlığı olduğunu çok açık görmesinin bir sonucudur. Bu, «akıl»la ilgisi olmıyan, araçsız bir görmenin sağladığı kausaliteden bir kopmadır; birdenbire, aydınlık bir anda —bir insan hayatının en önemli anını meydana getiren bir anda — olup biten bir kopma ve bir insanı bütünüyle değiştiren, yapıca değiştiren bir şeydir.

İnsanın tabiî yapısıyla çelişen bir durumdur bu: hür olan, ama kişileştiği andan sonra bu hürriyetini yitiren ve ancak kişinin ölümüyle eski hür haline dönen isteme, görüntüler dünyasında da kendi kendisiyle çatıştığı tek durum, hürriyetin görüntü olarak dünyada göründüğü tek durumdur: hür insan bu görüntüler dünyasının yapısına aykırı bir insandır; çünkü o, bütün diğer görüntülerden — ve

---

* Sanki.

1. İbid., 4.

bu arada diğer kişilerden — yapıca başka bir insandır; bu yüzden de onun bu görüntüler dünyasında hayatı son derece g ü ç t ü r.

Schopenhauer'in etiğinin Kant'ın etiğinden ikinci büyük farkı, Schopenhauer'in sandığı gibi, Kant'ta etiğin konusu olan idelerin ve ahlâk kanununun «formal» olması değil; Kant'ın, hürriyeti «s a f a k l ı n» bir başarısı olarak görmesinde, Schopenhauer'in ise doğrudan doğruya ve açık g ö r m e n i n bir sonucu olarak görmesindedir.

Schopenhauer ile Kant'ın etiğinin başka büyük bir farkı da şudur: Kant'a göre iyiyi istiyen her hareket hür bir harekettir; oysa Schopenhauer'e göre kişilerin bütün hareketleri gereklidir ve hürriyet insanın bütünlüğünde bulunur.

Schopenhauer etik bir varlık olarak insanı araştırmasında, kişiyi kendi kendisiyle yüz yüze bırakır: *tat tvam asi*, der ona. Etiği, insanın kendi kendisiyle yüz yüze gelmesinin sonunda ortaya çıkan problemlerin antropolojik bir araştırılmasıdır. Oysa Kant, bilgide ve «estetik»te yaptığı gibi, etikte de *a priori* olanı araştırır ve *a priori* — genel geçerliği ve kesin gerekliliği — olan bir kanun ortaya koymak, insanın yapıp ettikleri için bir değer ölçüsü vermek çabasındadır.

1 — İSTEMENİN EMRİNDE KİŞİ

Dünyanın içinde kişi iki şekilde temel istemenin emrindedir: istemenin emrinde kişi, bir yandan kendi cinsini devam ettirmek zorundadır ve bu amaca yarıyan bir araçtan başka birşey değildir; diğer yandan, her kişi kendi yapısının — kendi istemesinin — emrindedır: o nasıl bir insansa öyle davranır. Birincisi, hayat fenomeni ve bunda cins olarak insanın durumu; ikincisiyse etik bir varlık olarak kişinin durumudur.

a) Hayat fenomeni ve kişi

«'Αντλεῖν εἰς πιθον Δαναΐδων.»*

Hayat, istemenin kendi kendisiyle çatışmasının görünüşüdür. Temel istemenin, kendi kendisiyle çatışmakla erişmek istediği şey, kendini görmek, gördükten sonra da kendini sürdürebilmek için eski hür haline dönmektir. Bu

* «Danaisler'in küpüyle su çekmek.»

dönüşü, yani istemeye «ebediliğini» sağlıyan iki yol vardır Schopenhauer'e göre: biri ölüm, diğeri de kişiliğinden sıyrılan insandır.

«Sırf kendi başına görüldüğünde, anorganik ve bitkisel tabiatta ve kanunlarında göründüğü gibi, bilgiden yoksun, sadece kör, önüne geçilmez bir itilim olan isteme, birlikte ortaya çıktığı ve hizmetine aldığı görüntüler dünyasıyla, kendi istediği şeyin bilgisini edinir ve neyse onu ister; yani bu dünyadan, hayattan, tam ortada durduğu gibi bu hayattan başka birşey olmasını istemez. Bu yüzden görünen dünyayı onun aynası, onun objeliği diye adlandırdık: ve istemenin istediği şey hep hayat olduğundan, hayat ta istemenin bu istediğinin görüntü için ortaya konmasından başka birşey olmadığından; sadece «isteme» diyeceğimiz yerde «hayatı isteme» dersek, aynı şeydir, ancak bir fazlalık olur»[1]. Hayat, görüntüler dünyasıyla, kişinin içinde yaşadığı dünyayla aynı şeydir.

Kişinin dünyadaki yeri, hayattaki yeri, kişi bakımından tesadüfîdir. Hayat ölümün karşıtı değildır; doğumla ölümü aynı şekilde taşır. Kişi, hayatın yapısında var olan doğumla ölüm arasındaki çizgiyi doldurur ve hayatta dengeyi sağlar. «Doğumla ölüm, istemenin görünüşüne, dolayısıyla hayata ait şeylerdir; bu isteme kendini, ortaya çıkıp yok olan kişi-

---

1. W I, 54.

lerle gösterir; kendisi zamanın dışında olan bu istemenin, kendini objeleştirmek için, zamanda ortaya çıkan ve onun görünüşü olan gelip geçici kişilerle kendini göstermek zorunda olması onun yapısından ileri gelir.»[1] Ama kişi, bu dünyadaki tesadüfî varlığıyla temel istemenin elinde, onun kendi içinde taşıdığı amacı gerçekleştirmesi için bir a r a ç t ı r. Bu gelip geçici kişilerle hayat kendini yeniler; bu yenilenme ise hayatın «ebediliği»dir.

Her kişi, cinsini —idesini— temsil eden ve temel istemeyi objeleştiren bir örnektir. Temel isteme için kişi, ancak cinsini temsil etmek ve cinsini devam ettirmek bakımından önemlidir: temel isteme için asıl önemli olan idedir. Kişi, hayat zincirinde idenin, kendi cinsinin var olmasını sağlıyan bir halkadır; kişinin, bu rolünü oynadıktan sonra, tesadüfî varlığından sıyrılıp yerini yeni kişilere bırakması, istemenin kendi kendini yenilemesi için, «ebediliği» için şarttır. Kişi hayattaki bu rolünü oynadıktan sonra, cinsinin devamını sağladıktan sonra, hayat onu «sahneden çeker»; çünkü onun artık hayatta herhangi bir görevi kalmamıştır, çünkü onun artık hayatta işi yoktur. «Bununla, son derece tabiî bir şekilde, tabiatın kendisi, kişilerin değil, yalnız idelerin tam gerçek olduğu, yani istemenin tam objeliği olduğu hakikatini, bu büyük hakikati dile getirir»[1]; kişinin hayatıysa iki hiç arasında bir noktadır.

İde, ölümün dışında olan bir şeydir; kişi

1. İbid., 54.

için uyku neyse, cins için de ölüm aynı şeydir: «ölüm, kişiliğin unutulduğu bir uykudur: diğer herşey yeniden uyanır, daha doğrusu uyanık kalır»[1].

Bu bakımdan ölüm, sayısız kişilerin kişiliklerinden sıyrılmasının tek yolu, kausaliteye bürünen temel istemenin özünde var olan ilk hürriyetine dönmesini sağlıyan tek yoldur: kişinin temel istemeyle yeniden birleşmesi, ona dönmesidir. Ölüm ancak tek olmıyana dokunamaz. Tekleşmenin dışında kalan ise ancak iki şey, istemeyi tam ve doğrudan doğruya objeleştiren ideler ve onların karşılığı olan «dünyanın gözü», bağımsız bilen insan vardır. Bunlar, ikisi birden kausalitenin dışında olan görüntü olarak dünyayı meydana getirirler.

Hayat — ide gibi — zaman dışı bir şeydir, ya da sürekli bir şimdidir. «Herşeyden önce, istemenin formu, yani hayatın veya realitenin formu, aslında ancak ş i m d i n i n olduğunu, geleceğin ve geçmişin olmadığını açık olarak görmeliyiz: gelecekle geçmiş ancak kavram olarak, ancak yeter sebeplere bağlı olduğu zaman bilginin birliğinde vardırlar.»[1] Yaşıyan kişi için, kavramlaşmış bilgisi bir yana bırakılırsa, geçmişle gelecek bir hiçtir; elle tutulur tek şey şimdidir. «Geçmişte hiçbir insan yaşamamıştır, gelecekte de kimse yaşamıyacak hiç; bütün hayatın formu ancak ş i m d i d i r, hem de hayatın en emin olarak sahip

1. İbid., 54.

olduğu şey, ondan hiç kopamadığı şeydir. Şimdi, içinde taşıdıklarıyla birlikte hep vardır: ikisi de sağlam durur, sarsılmaksızın, çağlıyan üzerindeki gökkuşağı gibi. Çünkü isteme hayattan, hayat ta şimdiden emindir.»[1] Yaşıyan kişi için geçmişle gelecek bir hiçtir; kendisi var olmadan önce geçmiş ve kendisi yok olduktan sonraki gelecek olduğu kadar, kendi hayatının da geçmişle geleceği bir hiçtir.

İnsan ancak kişi olarak gelip geçici, ölümlüdür. İde olarak, cins olarak, var olanın aslı olarak zamanın dışındadır. İnsan için ölümsüzlük, zamanın dışında bulunmadır. Ölümsüzlük, kişinin cinsiyle devam etmesi, tabiata döndükten sonra tabiatla devam etmesidir; ölümsüzlük ancak cinsin ölümsüzlüğüdür, kişilerin — «aktörlerin» — değişmesiyle sağlanan ölümsüzlüğü.

Kişi için tek ölümsüzlük imkânı herhangi bir şekilde kişi olarak devam etmesi değil, kişiliğinden sıyrılmasıdır: kişinin kişiliğinden sıyrılmasıysa, ya tabiata, temel istemeye dönüp onunla birleşmesiyle; ya da bağımsız bilen insan olmasıyla — kişinin ya isteme, ya da ide olmasıyla — olur. Bu fenomenlerden biri ölüm, diğeri ise yaratıcılık ve ululaşmadır.

İnsanların çoğunun istemelerine ancak ölüm son verir; ancak ölüm onları egoismlerinden sıyırır, «tabiatın fabrikasyonu»dur bunlar; onların değeri böyle bir araç olmala-

1. İbid., 54.

rındadır. Bunlar, çoğu zaman bütün bunların farkında olmadan, ölüme giden bir yol olarak hayatlarını yaşarlar.

Temel istemenin kendi kendisiyle çatışması, bu dış hedefi olmıyan, sınırsız, yorulmaz, doymaz, sürekli çatışması insanın hayatındaki acı olarak görülür. Kişinin, karşısına hedef olarak koyduğu, istediği şeyle kendisi arasında bir engelin olması acıyı, bu istenilen şeye erişmesi ise mutluluğu meydana getirir. «Çünkü her çaba bir eksiklikten, kişinin kendi durumundan memnun olmamasından ortaya çıkar ve kişi tatmin olmadığı sürece bu, bir acı çekmedir; ama hiçbir tatmin sürekli değildir; daha çok o, yeni bir çabanın hareket noktasıdır. Çabanın her yerde çeşitli şekillerde engellendiğini, her yerde savaşıldığını görürüz; bu böyle olunca da, çabalamayı hep acı çekme olarak görürüz: bu çabanın hiçbir son hedefi yoktur, yani acı çekmenin ölçüsü ve hedefi yoktur»[1].

Acı çekme çatışmayla aynı şeyse, sonsuz bir çatışma olan hayatın yapısı da acıdır, demektir. Kişinin hayatındaki bitmez tükenmez istekler, her erişilen hedefin yerini başka bir hedefe bırakması, kişinin sürekli doymamazlığı, bütün bunlar, acının ve çatışmanın sonsuzluğunu, hedefsizliğini gösterir. Bu bakımdan, en keskin istemeleri olan kişiler, en çok acı çekebilen kişilerdir; çünkü isteme ile acı

1. İbid., 56.

çekme arasında orantı vardır.

Kişinin hayatında acı ile sevinç bir denge kurar. Başı sonu olmıyan bir dünyada, hayata «fırlatılmış» olan kişinin yaşaması, bir acıdan bir sevince ve yeniden bir acıya sürekli bir geçiş olarak görünen bir çatışma, sürekli bir şimdi, dolayısıyla sürekli bir yok olmadır. «Ama 'şimdi' kişinin elleri arasında sürekli olarak geçmiş olur: gelecekse büsbütün belirsiz ve kısadır hep»[1]. İstenilen bir şeye kavuşulduktan sonra, yeni istenilen bir şey oluncaya kadar arasındaki zaman boşlukla, can sıkıntısıyla d o l a r. Dengeden sonra can sıkıntısı, ondan sonra da yeni bir istek: bu, kişinin hayatının akışıdır, sabun köpüğü kişi hayatının. Bu oluş ölümü geriye atmak gibi bir şeydir, en sonunda oyunu kazanacak olan ölümü: «çünkü kişiler doğınakla onun eline düşmüştür ve o, yakaladığı şeyi yutmadan önce bir süre onunla oynar»[1]. İnsanların çoğunun yaşaması ölümü bekleme, acıyla can sıkıntısı arasında bir gidip gelmedir.

İnsanların çoğu için yaşamak bir yüktür: «ıstemenin en tam objeleşmesi olarak insan, buna uygun olarak, bütün varlıklar arasında en çok ihtiyaçları olan varlıktır: o, baştanbaşa somut isteme ve ihtiyaçtır; binbir ihtiyaçların bir karışımıdır. Bu ihtiyaçlarla o, yeryüzünde yüzüstü bırakılmış, güvensizlik içinde durur; emin olarak tek bildiği ise kendi ek-

---

1. İbid., 57.

siklikleri ve ihtiyaçlarıdır: buna göre, genel olarak bütün insan hayatını dolduran şey, bu böylesine zor ve hergün yeniden kendilerini duyuran şiddetli istekler içinde varlığını ayakta tutma çabasıdır. İkinci ihtiyaç, cinsi devam ettirmek ihtiyacı, sonra bunlara doğrudan doğruya bağlanır. Aynı zamanda, insanı her yandan çeşit çeşit tehlikeler tehdit eder; bunlardan kaçınmak için de sürekli olarak uyanık olması gerekir. Tedbirli bir adımla, kaygıyla gözetliye gözetliye yolunu yürür: çünkü binbir raslantı ve binbir düşman pusu kurmuş onu bekler. Çölde o böyle gitti, uygar hayatta da böyle gider: onun için güven yoktur»[1]. Bu bakımdan, kişinin çabasının iki hedefi, insanları harekete getiren iki şey vardır: bu dünyada ayakta durmak, elden geldiği kadar geç ölmek ve ayakta durmak için gerekli şeyler sağlandıktan sonra kalan boş zamanı doldurmak: insanların çoğunun hayatı böyledir. «Bu yüzden insanın çabalamasına sebep olan ikinci şey, var olmanın yükünden kurtulmak, onu duyulmaz hale getirmek, "zamanı öldürmek", yani cansıkıntısından kaçınmaktır»[1]. Cansıkıntısının insanlara yaptırmadığı şey yoktur: «insanlar gibi birbirlerini bu kadar az seven varlıkların, birbirlerini bu kadar çok aramalarına sebep olur, böylece de sosyal olmanın kaynağını meydana getirir»[1].

1. İbid., 57.

Neler uydurmaz insan can sıkıntısına karşı, ilgi çekmek ve şeyleri ilgi çekici yapmak için: adını taşlara kazır, kâğıt oynar, maça gider: «halkın *panem* ve *cirsenses*'e ihtiyacı vardır»*

«Nasıl ki ihtiyaç halkı sürekli olarak kamçılıyan bir kamçıysa, aynı şekilde can sıkıntısı da soylu kişilerin dünyasının kamçısıdır»[1]. İnsan ancak zamanı öldürmekle kendine yük olmaz. İnsanların çoğunun hayatı aksyon ve reaksyondan meydana gelir.

Çoğunluğun mutluluk dediği, istenilenin gerçekleşmesinden başka birşey değildir. Bu anlamda mutluluk ancak negatif bir şeydir: bir eksikliğin yokluğudur, yani ancak düşünmede var olan bir şey. Yoksa hayatın tek bildiği, kemiren istemeler ve sürekli açlık duygusudur; bu olmayınca da can sıkıntısı kalır. İstenilenin elde edilmesinden başka birşey olmıyan mutluluk gelip geçicidir; kalan, acıdır ya da can sıkıntısı. Mutlu hayat, istenen şeyleri isteme ve elde etme arasında geçen zamanın ne fazla uzun, ne de fazla kısa olmasıdır: dengeli hayat budur.

Hayatın yükü altında ezilen kişi için ölüm bir çıkar yol olabilirdi. Ancak ölümü bilme, soyut bir düşüncedir. Ölümden habersiz, güven içinde yaşıyan hayvana karşılık «yalnız insan soyut kavramlarla ölümünün kesin bilgisini

---

* «Halkın ekmeğe ve sirk oyunlarına ihtiyacı vardır.»

1. İbid., 57.

kendisiyle birlikte dolaştırır»[1]. Ne var ki düşünme, şaşmaz adımlarla giden hayatın karşısında öylesine zayıftır ki, ölüm düşüncesi kişinin ancak «teorik olarak» arada sırada kafasını kurcalar: o zaman da ölümden korkar; çünkü ölüm onun o kişi olarak sonu demektir; bundan fazlasını da göremez.

Çoğunluğun, «tabiatın fabrikasyonu» olan insanların yaşaması böyle mânasız bir yaşamadır: «insanların çoğunun hayatı dışardan bakıldığında, bu hayatın nasıl hiçbirşey söylemediğine, nasıl mânadan yoksun olduğuna gerçekten inanılamaz; içten duyulduğunda da onun nasıl boş ve farkına varılmadan akıp gittiğine inanılamaz. Donuk bir özlem ve işkence, birsürü ucuz düşüncelerle birlikte dört hayat çağından geçip ölüme giden düş içinde bir sendelemedir. Nedenini bilmeden, bir defa kurulmuş giden bir saate benzerler; ve bir insan doğunca, insan hayatının saati, sayısız defalar çalınmış eski havasını cümle cümle, takt takt önemsiz variasyonlarla çalmak için yeniden kurulur»[2]. Bir kere doğunca yaşamak zorunda, rollerini oynamak zorunda olan bu «fabrikasyon» insanlar, hayatları boyunca kausal bağlarının dışına çıkamazlar; tek tek durumların ötesinde birşey göremezler. Ancak ölüm karşısında, bir ölüyü gözleriyle gördükleri zaman, ister istemez birşeyler sezer

1. İbid., 54.
2. İbid., 58.

gibi olurlar; bin an için kausalitenin bağları sarsılır; ve ölümü görme, «tabiatın fabrikasyon»u olan insanlarda başka hiçbirşeyin başaramadığını başarır: bir an için onları kausal ilişkilerinden sıyırır.

Kişinin, hayatın yapısındaki acıya açık olma derecesi, onun istemesiyle bilgisi arasındaki ilgiye dayanır. Bilgi kişinin istemesini aydınlattığı ölçüde, kişi hayatın yapısını — hiçliğini — o derece görür, sevinçle acıyı o derece kuvvetli yaşar. Kişinin acı çekebilme derecesi, acı çekme k a p a s i t e s i, kişinin öz yapısına, yapı karakterine bağlıdır; bir çeşit alın yazısıdır kişinin. Acı çektiren şey, çeşitli görünüşlerle ortaya çıkar: her gerçekleşen istek yerini başka bir isteğe bırakır; gerçekleşmiyen isteklerse eksiklik ve acı duygusu olarak kudurur; ya da gerçekleşmiyen çok şiddetli bir istek kişiye sürekli olarak acısını yaşatır, diğer k ü ç ü k acılarsa onun yanında silik kalır. Ancak, küçük acılar veya büyük bir acı olarak çekilen acının «kütlesi» değişmez; çünkü bunu ayarlıyan, kişinin değişmiyen karakteri, öz yapısı, onun εὔκολος veya δύσκολος* olmasıdır. «Çünkü biz yorulmadan istekten isteğe koşup çabalarız; her erişilmiş tatmin neler neler vadetmişse de, yine bizi tatmin etmez ve çoğu zaman hemen hemen utanılacak bir yanılma olarak ortada dursa da, yine Da-

---

* Durumlara ve olaylara iyimser veya karamsar bir gözle bakması.

naisler'in küpüyle su çektiğimizi görmeyiz, hemen yeni isteklerin peşinde koşarız hep»[1].

Ancak bunu görenler de olur arada sırada: hayatın yapısını görenler olur arada sırada. Bilgi kişinin istemesini son derece kuvvetli aydınlattığında; kişi kendi kendini, insanın ve hayatın yapısını açık bir şekilde gördüğünde, kausal bağlantılar dünyasının ötesini gördüğünde, insan için üç yol açılır: hayata, olduğu gibi bu hayata 'evet' diyebilir; onu olduğu gibi istiyebilir. Gelip geçici kişilerin ötesinde cinsin, idenin, istemenin kalıcılığını, i n s a n ı n hep yenilemesini görenler, hayatı sonu olmıyan bir şimdi olarak görenler için hayat istenilecek bir şeydir; bunlar, Goethe'nin Prometheus'u gibidirler, der Schopenhauer. Bunlar büyük şeyleri çok şiddetli istiyen, büyük tutkuları olan insanlar, hayatta emin adımlarla istedikleri şeylere doğru yürüyen kişiler, İskenderler, Timurlar, Napoleonlar'dır. Hayatın kendisi gibidirler bunlar; onun için kendi yollarında kocaman kocaman sarsılmaz adımlarla yürürler ve insanların tarihine yön verirler.

Hayatın ve insanm yapısını görenler için başka bir yol, buna 'hayır' demektir: insanın kendi istemesini kırmasıdır. Böyle insanlarda isteme, ama aynı zamanda bilgi de u y u r; ve bunu gördükten sonra hayatları boş bir özlem olur, donar. Büyük azizler, Buddhalar, Assise'li Françoislar'dır bunlar.*

---

1. İbid., 57.
* İsa değil.

Üçüncü yolsa, istemelerini arada sırada susturan, o zaman da dünyaya objektif olarak bakan insanların, büyük çapta yaratıcıların, büyük sanatçıların yoludur. Bunlar, kendi istemelerinden sıyrıldıkları, kendi istemelerini susturdukları anlarda yaratırlar, sonra da yine kausal ilişkilerinin içine girerler.

«Teorik olarak insan hayatı için üç ayrı uç kabul edilebilir ve gerçek insan hayatının üç unsuru olarak görülebilir. İlkin şiddetli isteme, büyük tutkular (Raca-Guna). Bu, büyük tarihî karakterlerde ortaya çıkar, destanda ve dramda anlatılır : ama kendini küçük çapta da gösterebilir; çünkü objelerin büyüklüğü dış ilişkilerine göre değil, istemeyi harekete geçirme derecesine göre ölçülür. Sonra ikinci clarak, bilginin istemenin emrinde olmasından kurtulmasına bağlı olan açık bilme. idelerin kavranışı: *genie*'nin hayatı (Satva-Guna). En sonunda üçüncü olarak, istemenin, bununla da ona bağlı olan bilginin büyük uyuması, boş özlem, hayatı donduran can sıkıntısı (Tama-Guna). Bu uçlardan çok uzak olan kişilerin hayatı, bunlara ancak arada sırada dokunur; çoğu zaman bu yana, ya da o yana zayıf, sendeliyen bir yaklaşma, küçük objelerin ihtiyaçlar dolu sürekli bir istemesidir; böylece de can sıkıntısından kaçınılır»[1].

Ne var ki, hayatın bu esneyen boşluğu karşısında, insanın buna 'evet' veya 'hayır'

---

1. İbid., 58.

demesi, temel istemenin kendisi için farketmez: o, her zaman, her üç tip insanla kendi kendine 'evet' der. İnsan, kendi istemesine hizmet etmekten vazgeçse veya ne yaparsa yapsa da, temel istemeye bir 'evet' demedir yaptığı. Çünkü her üç tip insan, hayatın istediği insan tipleridir; hayatta her üç tipin yanyana bulunması hayatın yapısından ileri gelir. İnsan, hayata 'evet' te dese, 'hayır' da dese yaptığı, Danaisler'in ve Sisyfos'un yaptığından farklı değildir; bu dünyadaki hayatı tesadüfîdir her kişinin.

Görüldüğü gibi Schopenhauer, hayat fenomeninin metafizik bir temellendirmesini yapmak çabasındadır. Bu görüşe göre, her insanın hayattaki payı bir rolden başka birşey değildir. Ancak bu metafizik temellendirmeye rağmen işaret ettiği problemler, antropoloji için son derece önemlidir. Düşünce tarihi boyunca ilk defa Schopenhauer, insanın «ölümsüz» yanı olarak «akıl»dan başka, hem de ona zıt olan bir yanma dikkati çekmekte, bunu her türlü değerlendirmenin dışında yapmakta ve insanı cesur bir şekilde kendi kendisiyle yüz yüze bırakmaktadır: *tat tvam asi,* der ona. Kendi kendisiyle yüz yüze kalan kişi, kendini, insanı ve dünyayı görmek; her kişi kendi çapında görmek, görebildiği kadar görmek zorundadır. Kişinin kendi hayatına yön vermesi veya verememesi ve nasıl bir yön verdiği, moral kurallara değil, kendi kendini bu görebilme derecesine dayanır. Kişiye bu dünyada diğer can-

lılardan farklı yaşıyabilmesini sağlıyan şey, Sokrates'in sözleriyle γνῶθι σαὐτόν* un derecesi, Schopenhauer'in diliyle ise istemenin bilgiyle aydınlanma derecesidir. Oldukça sert bir görüş.

b) Kendi yapısının emrine kişi

*«Velle non discitur»***

Dünyadaki varlığı tesadüfî olan kişi, hayatında sürekli olarak, değişmez olan kendı yapısına kaçınılmazcasına boyun eğmek zorundadır. Bu, kişinin belli durumlarda ancak davrandığı gibi davranmak zorunda olması, tek tek yapıp ettiklerinin olduğundan başka türlü olamaması demektir. Çünkü belli yapıda bir insan için belli şeylerin motif olması kaçınılmaz bir şeydir: belli bir yapı karakteri, belli bir motifle karşılaştığında, ortaya çıkan davranışın ancak ve ancak olduğu gibi olması da kaçınılmaz bir şeydir.

Ne var ki, kendini doğrudan doğruya istiyen bir varlık olarak d u y a n kişi, yapıp ettiklerine, bu yapıp ettikleriyle ortaya çıkan karakterine bakmadan, tek tek durumlar karşısında birkaç şekilde davranabileceğini, çeşitli kararlar alabileceğini, çeşitli davranma yolları arasında bir seçme yapabileceğini s a n ı r; başka bir deyişle, kendini şöyle veya böyle davranınada h ü r s a n ı r. Ama zamanla,

---

* Kendini bil.
«İstemek öğretilemez.»

kendi yaptıklarına bakıp bunlar üzerinde düşündükçe, her davranışının tamamen gerekli bir şekilde ortaya çıktığını, her durumda davrandığından başka türlü davranması elinden gelmediğini *öğrenir.*

Kişinin her yapıp ettiği, her defasında onun yapısını gösterir. Ancak kişide ağır basan onun düşünen yanı değil, istiyen yanı olduğundan, kişi tek tek istemelerinde de hür olduğu kuruntusuna kapılır. «Her kişinin *kendini bilmesi*, kendisinin istediğini yapabileceğini söyler apaçık. Şimdi, tam zıt davranışlar da o kişi tarafından *istenmiş* gibi düşünülebileceğinden, o kişinin, *isteyince*, yaptığının zıddını da yapabileceği sonucu çıkar tabiî olarak. Çiğ anlayış bunu, belli bir durumda istenilenin zıddı da *istenebileceği* düşüncesiyle karıştırır ve buna *istemenin hürriyeti* der. Ne var ki, yukarda söylenende, kişinin belli bir durumda istediğinin zıddını *istiyebileceği* söylenmiyor; ancak, iki zıt davranış söz konusu olunca, kişinin *şunu isteyince* yapabileceği, *bunu isteyince* de aynı şekilde yapabileceği söyleniyor: ama belli bir durumda, birini diğeri gibi aynı şekilde *istiyebilip istiyemiyeceği* açıklanmıyor ve bu, kişinin kendini bilmesinin, hakkında karar verebileceği bir konu değil, daha derin bir araştırmanın konusudur»[1]. *Kişi* ancak

1. F, II.

yapmak i s t e d i ğ i n i yapar, yapmayı d i l e- d i ğ i n i değil. Kişi istediğini yapabilir şüphesiz; ama asıl problem olan, kişinin n e y i istediğidir. Bu «neyi» ayarlıyan şey kişinin öz yapısıdır; yoksa kişi ne düşünürse düşünsün, ne tasarlarsa tasarlasın, ancak ve ancak i s- t e d i ğ i ş e y i yapar: *velle non discitur*. Bunun içindir ki öğütler işe yaramaz; bir insanı değiştirme çabaları da boşa gider.

Kişi ne yapıp ediyorsa odur, düşünüp tasarladığı şeyler değil. Belli yapıda bir insan, belli bir durumda ancak ve ancak davrandığı gibi davranabilir. Kişinin, tek tek davranışlarında zerre kadar hürriyeti yoktur. Bir davranışın başka türlü olması için motifin başka olması, ya da davranan kişinin başka bir kişi, başka yapıda bir kişi olması şarttır. «İstemenin hürriyeti, ona tam olarak bakıldığında, *essentia**sız bir *existentia** demektir; yani h i ç o l a n bir şeyin v a r o l d u ğ u demek, bu da yine var olan bir şeyin var olmadığı demektir, yani bir çelişmedir»[1].

İnsanların yaptığı herşey, en önemlisinden en önemsizine kadar herşey, kaçınılmaz bir şekilde olup biter. Kişinin yapıp ettiklerindeki bu gereklilik, tabiattaki gereklilikten, dar anlamdaki kausaliteden farksızdır. Kişi y e n i bir şey istiyemez hiç; ancak n e y i istediğini, biz, yapıp ettiklerine bakarak öğreniriz; kendisi de

* Öz, varlık.
1. İbid., III.

kendi yapıp ettiklerine bakarak öğrenir. Bu bakımdan, bilen bir varlık olarak kişi, başkalarının olduğu kadar kendi kendisinin de seyircisidir. Ve belli bir durumda kişinin davranışının kaçınılmazlığı, bütünüyle kişinin anlaşılmasını kolaylaştırmaz; yani bir insanın belli bir durumda nasıl davranacağı önceden kestirilemez pek. Çünkü, kişinin karakteri değişmediği için, yapıp ettikleri aslında hep tutarlıysa da, kişi, kafasında kavram olarak taşıdığı bilgiden dolayı, yapıp ettiklerinin motiflerini, dolayısıyla karakterini saklıyabilir: o zaman biz, o kişinin tutarsız davrandığını sanırız; oysa böyle bir şey olamaz aslında. Bir kişiyi anlamanın güçlüğü de bundan ileri gelir. Ne var ki, bir kişiyi anlamada, onun yapıp ettiklerinden başka — bizim için de, kendisi için de — dayanılacak birşey yoktur.

Buraya kadar anlatılanlardan görülüyor ki, kişi, iki şekilde istemenin emrinde bulunur: o, bir yandan cinsini devam ettirerek temel istemenin buyruğuna boyun eğmek; diğer yandansa kendi değişmez yapısına boyun eğmek zorundadır. Bu noktada insanın diğer varlıklardan ayrılığı, insanda cins karakterinin yanında kişi karakterinin ağır basmasında, yani bilginin insana bir motifler çeşitliliğini sağlamasındadır. Yoksa gereklilik, bütün varlık basamaklarında aynı derecede sıkı bir gereklilik, aynı şekilde açık vermez bir gerekliliktir.

Kişinin öz yapısının değişmezliği ve belli bir karakter belli bir motifle karşılaştığında kişi-

nin ancak davrandığı gibi davranabileceği görüşü, eylemde kaderciliğe götürebileceği düşünülebilir: mademki kişinin öz yapısı değişmiyor, kişinin, elini kolunu bağlayıp kendini olayların kausal akışının sürüklemesine bırakmaktan başka yapacağı birşey yoktur, denebilir. Ancak «nasıl ki, olup biten herşey hep kadere, yani sebeplerin sonsuz zincirlenmesine uygun olup biterse, aynı şekilde bizim yapıp ettiklerimiz de hep yapı karakterimize uygun olarak olup biter: ama, nasıl ki biz kaderi önceden bilemezsek, aynı şekilde kendi yapı karakterimizi de *a priori* olarak göremeyiz; ancak *a posteriori*, denemekle kendimizi öğreniriz, başkaları da bizi.»[1]. Günlük dilde kişinin «alın yazısı» denen şey gibidir kişinin yapı karakteri: nasıl ki kişinin alın yazısı önceden bilinemezse, aynı şekilde kişinin yapı karakteri de bilinemez; işte bundan dolayı kişinin, yapıp ettiklerinin gerekliliğini bilmesi, kişiyi eylem alanında bir kaderciliğe götüremez. «Biz, oğlu daha yaşadığı sürece, aralıksız olarak Yahova'yı dilek yağmuruna tutmuş ve ümitsizlik içinde dövünmüş, ama oğlu ölünce, ölümünü bir daha düşünmemiş olan kral Davut gibiyiz»[1].

Ayrıca, karakterin değişmezliği, kişinin davranma tarzının değişmiyeceğini göstermez; çünkü insanı dünyada ayakta tutan bilgi geliştiği ölçüde, bir insanın yaşamasında birçok

1. W I, 55.

şeyi değiştirebilir ve bir zamana kadar motif olan şeyleri motif olmaktan çıkarabilir; yani kişinin ortaya çıkan karakterinde gelişme olabilir. Schopenhauer'in insanı, bir şey a n c a k olup bittikten sonra, «bu, başka türlü olamazdı» diyen insandır; ama bir şeyin olması için elindeki bütün imkânları kullanır: bu ise eylem kaderciliğinden çok uzaktır. Eski Yunanlıların εἱμαρμένη, μοῖρα, Fatum'un kaçınılmazlığı anlayışı; Hristiyanlığın da, kişinin bu kaçınılmazlıklar dünyasında ancak Tanrının lütfuyla, θείᾳ χάριτι kuruluşa erişebileceği düşüncesi böyle bir insan görüşüne dayanır.

Kişinin belli bir durumda davrandığı gibi davranmak zorunda olması, ilerde görüleceği gibi, hür insan için de doğrudur. Ve nasıl ki hür olmıyan insan her durumda ancak davrandığı gibi davranmak zorundaysa, hür insan da, her defasında ancak davrandığı gibi davranmak zorundadır. Kausal bağlarının içinde yaşıyan insanla kausal bağlarının dışına çıkan insanın yapıp etmelerindeki fark, tek tek yapıp ettiklerinin gerekliliğinde değil, yapıp ettiklerinin farklı bir temele dayanmasındadır.

2 — HÜRRİYET PROBLEMİ

*«Operari sequitur esse»**

a) İde olarak insanın hürriyeti

Kişinin tek tek yapıp ettiklerinin kayıtsız şartsız gerekliliğine karşılık, istemenin en yüksek objeleşme basamağı olarak insan, ide olarak insan, iki anlamda hürdür ve bu hürriyeti gereklilikle içiçedir: birinci anlamdaki hürriyeti, felsefe tarihindeki terminolojiyle, negatif bir hürriyettir ve diğer varlık basamaklarının hürriyetiyle aynıdır; ikinci anlamdaki hürriyeti ise, sırf insanda karşılaşılan hürriyet ve aynı zamanda pozitif, ama sırf bir «imkânlar hürriyeti» olan, yani görünüşlerin dünyasında ortaya çıkmıyan hürriyettir. Ancak, bu sonuncusu, b i r t e k d u r u m d a, insanın yapısı-

* «Bir insan ne ise, onu yapar.»

na bilgi çok kuvvetli bir ışık tuttuğunda, tek tek insanların gerçekleştirdiği hürriyet olarak, kausaliteye sıkı sıkıya bağlı olan görünüşler dünyasında, bu dünyaya aykırı bir olay olarak ortaya çıkar ve yeni, olumlu bir mâna kazanır.

İde olarak insan söz konusu olunca, sırf insanda ortaya çıkan hürriyetin gereklilikle yanyana bulunması, ayrı yapıda insanların, hür insanların ve hür olmıyan insanların dünyada yanyana yaşadıkları, birlikte var oldukları gerçeği olarak anlaşılabilir.

«Görünüş olarak, obje olarak herşey baştan sona kadar gereklidir: bu aynı şeyler yapıca istemedir ve bu isteme tamamen hür, ebedî olarak hürdür. Görünüş, obje, gerekli ve değişmez bir şekilde sebepler ve sonuçların kesintisiz zincirlenmesiyle tâyin edilmiştir. Ama bu objenin genel olarak var olması ve var olma tarzı, yani onunla kendini gösteren ide, başka bir deyişle de karakteri, istemenin doğrudan doğruya görünüşüdür. Bu istemenin hürriyetine uygun olarak bu şey hiç var olmıyabilirdi veya aslında ve yapı bakımından başka bir şey olabilirdi; ancak, o zaman, bir halkasını meydana getirdiği ve kendisi aynı istemenin görünüşü olan bütün zincir, başka bir zincir olurdu: ama bu şey bir defa belli bir yerde ortaya çıkınca, artık sebepler ve sonuçlar sırasına girmiş ve orada hep gerekli olarak tâyin edilmiş olur; bundan dolayı da ne başka bir şey olabilir, yani değişemez, ne

de bu sıranın dışına çıkabilir, yani yok olabilir. İnsan, tabiatın diğer bütün parçaları gibi, istemenin objeliğidir: bundan dolayı, söylenen herşey onun için de geçerlidir»[1]. İde olarak insan hürdür: yani yapıları başka başka olan insanların ortaya çıkması tesadüfîdir. Bir bütün olarak kişinin varlığı tesadüfîdir; yani bir kişinin yapı karakterini, ondaki çekirdeği, istemesini tâyin eden şey yoktur. Ama belli bir yapı karakteri belli bir motifle karşılaştığında, kişinin davranışı gereklidir, başka türlü olamaz: ide olarak insanda hürriyetle gerekliliğin aynı zamanda bulunması bu demektir.

Ancak insandaki hürriyetle gerekliliğin birlikteliği başka bir şekilde de anlaşılabilir; davranışların sübjektif ve objektif unsurları arasındaki bağ bakımından da ele alınabilir:

Kişinin tek tek yapıp ettikleri kayıtsız şartsız gerekli ise, yani kişinin davranışlarındaki hürriyeti bir kuruntudan başka birşey değilse, peki, insanların vicdan dedikleri kendi kendilerini bilme, suçluluk ve sorumluluk duygusu da ancak bir kuruntu olmaz mı? Sonra, hukuk, insanın hayatında böylesine önemli yeri olan bu kurum, saçma bir şey midir? Kişinin tek tek yapıp ettiklerinin gerekliliği karşısına bu duyguların ve hukuk kurumunun gerçeği konunca, bir çıkmaza girilmiş olmaz mı? Schopenhauer, insanın sorumluluk duygusuna dayanarak bu mantıkî çıkmazdan sıyrılır ve

1. İbid., 55.

kendi hürriyet görüşünü ortaya koyar.

«İnsanın farkında olduğu bir olgu daha vardır ki, bunu şimdiye kadar, araştırmanın akışını bozmamak için, tamamen bir yana bıraktım; bu, yaptığımız herşeyle ilgili tam açık ve kesin s o r u m l u l u k duygusu, yapıp ettiklerimizle ilgili h e s a p v e r e b i l i r d u r u m d a o l d u ğ u m u z u n duygusudur ve yaptıklarımızın y a p ı c ı s ı kendimiz olduğuna sarsılmaz bir şekilde emin olmanıza dayanır»[1]: bunu söyliyen Schopenhauer'dir. Kişinin gerçek bir şey olan sorumluluk duygusu, yapmak zorunda olduğu yapıp ettiklerinin yapıcısı kendisinin olduğunu söyliyen bu duygu, temelini kişinin yapıp ettiklerinin sübjektif şartı veya unsuru olan kişinin öz yapısında bulur. Kişi, belli bir durumda kendisinin şöyle, başka bir kişinin de böyle davrandığını görür. Kendini gören kişi, belli bir durumdaki davranışına bakan kişi, bilir ki, kendisi de o durumda başka bir şekilde davrana b i l i r d i; ama o durumda davrandığından başka şekilde davranmış olabilmesi için, kendisinin «başka bir insan olması» gerekirdi; oysa o, o kişi olduğundan, başka bir insan olmadığından, davrandığı gibi davranmıştır, yani belli durum onun böyle davranması için motif olmuştur. «Onun farkında olduğu bu s o r u m - l u l u k, bundan dolayı, herşeyden önce ve görünüşte sırf yapılan edilenle ilgilidir, ama as-

1. F, V.

lında onun karakteriyle ilgilidir; o, bu karakteri için kendini sorumlu duyar»[1]. O, b a ş k a s ı o l s a y d ı belli bir durum, ya motif olmaktan çıkacak, ya da başka bir davranışa sebep olacaktı; ama o, o olduğu için, böyle davranmıştır, yaptığını yapmıştır. Kişinin davranışı da — motif te —, kişinin karakterinin kesin bir belirtisinden başka birşey değil.

Belli bir motif karşısında kişinin ancak ve ancak belli bir şekilde davranmak zorunda olması, başka şekilde davranması için de, onun «başka bir insan» olması gerekliliği, kişiye o kişi olmasından dolayı yüklenen sorumluluk, bütün bunlar, Schopenhauer'e göre, hürriyetin n e r e d e aranması gerektiğine işaret eder.* Bu da, hür olan temel istemenin insandaki karşılığı, kişinin yapı karakteridir.

Görüldüğü gibi, Schopenhauer, insanın «imkânlar hürriyeti»nin varlığını mantıkî bir sonuç olarak çıkarır ve temellendirilmesini bir parallelliğe dayanarak yapar: hürriyeti kişinin aslî varlığına «yerleştirir». Bu hürriyet kişinin öz yapısında, olduğu gibi olmasında bulunur; «hür insan» olması demek değildir. Bu hürriyet hiç «görünmez»; «bu hürriyet bir i m k â n l a r h ü r r i y e t i, yani görünüşe çıkmıyan bir hürriyet; insanın iç yapısının kendisi olarak

1. İbid., V.

* Schopenhauer imkânlar hürriyeti söz konusu olduğu yerde, «hür insan» sözünü kullanmaz; ancak hürriyetten söz eder.

düşünülmesi gereken ve hertürlü zamanın dışında olan şeye erişmek için, görünüş ve onun bütün formları bir yana bırakılırsa ancak var olan hürriyettir»[1]; görünen şeyse, kişinin başka türlü olamıyan tek tek yapıp ettikleridir.

Ancak, «insanın hürriyeti onun öz yapısında bulunur» ne demektir? «Bu yol, pek kolay görüleceği gibi, artık tek tek yapıp ettiklerimizde değil, insanın kendisinin bir bütün olarak varlığında ve yapısında *(existentia et essentia'*sında) aramamız gerektiği görüşüne götürür; insanın bu varlığı ve yapısı, kendi hür başarısı olarak, sırf zaman, mekân ve kausaliteye bağlı bilgi yetisi için bir yapıp etmeler çokluğu ve çeşitliliği şeklinde kendini gösteren kendi hür başarısı olarak düşünülmelidir. Ama bu yapıp etmelerle kendini gösteren şeyin özce birliğinden dolayı, yapılan edilenlerin tam aynı karakteri taşımaları gerekir; bu yüzden de yapılan edilen herşey, onun ortaya çıkmasını sağlıyan ve onu her defasında tâyin eden motiften kesin ve gerekli bir şekilde ortaya çıkar.»[1] Unutulmaması gerekir ki, insanın istemesi bilgiyle yönetilen bir istemedir; bu bilgi her kişide farklı açıklık dereceleri gösterir. Kişinin istediği şey neyse, kişi de odur; ama kişi, neyi istediğini kendi yapıp ettiklerine baka baka, bunu dereceleri farklı bir açıklıkla öğrenir; kişinin istemesi sadece kör bir isteme değildir.

1. İbid., V.

Demek oluyor ki, Schopenhauer'in görüşünü metafizik üslûbundan sıyırırsak, kişinin sahip olduğu tek hürriyet, olduğu gibi olmasında, «kendi *daimon**unu seçme»sinde, tek tek yapıp ettikleriyle kendini kurmasında, hayatına şekil vermesinde, kendi karakterini kazanmasında bulunur; kişi ancak bu şekilde kendisinin kim olduğunu öğrenebilir. İnsan «bütün bilgisinden önce kendi kendisinin eseridir; bilgi bunu aydınlatmak için işe katılır»[1]; insanın öz yapısı kendi kendisinin eseridir. Bu ise, insanın sahip olduğu bilgiden dolayı, diğer varlık alanlarından farklı olan insandaki hürriyetle gerekliliğin birlikteliğidir.

Görüldüğü gibi, Schopenhaur'de insan, kendi kendisinin eseri oluyor. Böyle bir görüş, kişinin kendi kendisini aldatmaya, «bir daha böyle bir durum karşısında başka türlü istiyeceğim» diyerek kendini avutmasına yer bırakmaz. «Herşey bir insanın ne olduğuna bağlıdır; onun yaptığı herşeyse, bundan gerekli bir sonuç olarak, kendiliğinden ortaya çıkacak»[2]. Kişiye, kendi kendisinden kaçmak için açık kapı bırakılmıyor: kişi için tek çıkar yol, kendi yapıp ettiklerine cesaretle bakmak ve kendi kendini yoklıya yoklıya kendi kendisi olmaktır.

«Böylece, benim anlattığım şekilde hürriyet ortadan kalkmamış, sırf başka bir

---

* Bir insanı kaçınamıyacağı yaşantılara iten.

1. W I, 55.
2. F, V.

yere taşınmış, yani tek tek davranışların alanından — gösterilebilir bir şekilde onunla karşılaşılmadığı bu alandan — daha yüksek, ama bilgimize pek kolayca açık olmıyan bir alana taşınmıştır; yani hürriyet bir imkânlar hürriyetidir»[1]: bunlar Schopenhauer'in sözleridir. Söz konusu olan hürriyet te, ide olarak insanın hürriyetidir; diğer varlık basamaklarından farklı olan hürriyeti, ama real görünüşü olmıyan hürriyeti. Çünkü kişi başka bir kişi olabilirdi; ama o, yapıp ettiklerinden başka birşey değildir.

Bu nokta, Schopenhauer'in etiğinin Kant'ın etiğinden ayrıldığı önemli noktalardan biridir. Kant'a göre ikili bir yapısı olan insan, âdeta h e r davranışında çatışır; görünüş yanı aslî yanıyla çatışır, «saf aklı»yla eğilimleri çatışır; bu çatışmanın sonunda insanın o davranışını ya bir kesin buyruk («akıl»), ya da şartlı bir buyruk (insanın eğilimleri, çıkarları) ayarlar; birinci durumda yapılan hareket hür bir harekettir, ikinci durumda ise insan hür hareket etmemiş olur. Schopenhauer'de ise kişinin tek tek yapıp ettikleri bir çatışmanın sonunda ortaya çıkmaz*; kişinin bütün tek tek yapıp ettikleri ancak ortaya çıktıkları gibi ortaya çıkabilirler; çatışma ancak temel istemede vardır ve bu isteme insanda — şartlar uygun

---

1. İbid., V.

I 1. İbid., V.

* Motiflerin çatışması eğilimlerin çatışmasına paralleldir.

olunca, yani o insanda yapıca böyle bir imkân varsa ve bilgisi o derecede açıklık kazanırsa —, kendi kendisiyle çatıştığında, kendine karşı döndüğünde, bir hür hareket değil, bir hür insan ortaya çıkar; ama bu hür insan da a n c a k h ü r davranabilir; o hep objektif davranmak zorundadır. Kant'ta «aktif insan»ın «yapı karakteri» ağır bastığında, insan hür davranışta bulunur; oysa Schopenhauer'de bir insanın «yapı karakteri», onun bütünüyle hür bir insan olmasını sağlıyabileceği gibi, onu kausal bağları içinde de tutabilir, çoğu zaman olduğu gibi: *operari sequitur esse.*

b) Tek insanın hürriyeti

İnsanın öz yapısında bulunan, ama dünyada hiç görünmiyen hürriyet, birtek durumda. bu dünyaya aykırı bir olay olarak ortaya çıkar: bu da hür insanladır.

Bazı insanlarda bilgi o derece yükselebilir, o derece açıklık kazanabilir ki, birdenbire istemeye hizmet etmez olur. İsteklerin ardı arası kesilmezliğini, erişilen her isteğin yerini başka bir isteğe bıraktığını, istemelerin hedefsizliğini, çekilen acıların mânasızlığını, istemelerin ve acıların arkasında boşluktan, can sıkıntısından başka birşey olmadığını keskin bir şekilde g ö r e n kişi; kendi kendini — kendi yapısını, insanın yapısını ve hayatın yapısını — sonuna kadar açık bir şekilde g ö r e n kişi, dünyaya sübjektif bakmaktan, her şeyi kendi ben'iyle ilgisi bakımından değerlendirmekten vazgeçer. Bilginin ışığında a y d ı n -

lanan isteme, kendi kendini gören isteme kendini kırar; çünkü o, kendini kıracak kadar güçlü olmuş, o insan da kendi istemelerine, eğilimlerine, çıkarlarına, kişi olarak ilgilerine 'hayır' diyecek kadar güçlü olmuştur: Böyle bir insan «bağlarından kopmuş», dünyanın kendisi gibi ortada durur; böyle bir insan «dünyanın gözü», «bağımsız bilen insan», objektif insan, ama bu görünüşler dünyasına aykırı bir insandır; Saint-Exupéry'nin Küçük Prensi gibi.

Olup biten şey, kişinin temelden değişmesi, daha doğrusu, karakterinin ortadan kalkması, kendi kişiliğinden sıyrılması, «yeniden doğma»sıdır; kausal bağlarının ve bunlara bağlı bilginin dışına çıkmasıdır: önemli, kökten bir değişmedir bu. Kişi yeni bir insan olur, ideleşir ve insanı temsil eder. Bu insan, kausal bağların ötesini gören, dünyayı ve insanı olduğu gibi gören, bunu görmekle de bu kausal bağların ötesine geçen insandır.

Kişinin bu yapıca değişmesi, istemesinin kırılması, kişinin kendi yapısını ve hayatın yapısını keskin bir şekilde görmesi ve «öteye geçiş»i birdenbire, beklenilmiyen bir anda olup biter. İnsanı değiştirecek kadar sarsan bu olay, açıklanamıyan bir olaydır. «İstemenin bu kendi kendini ortadan kaldırması, bilgiden hareket ettiğinden, ama bütün bilme ve kavrama insanın kendi seçmesine bağlı olmadığından, istemeye bu 'hayır' deme, insanın hürriyet dünyasına bu girmesi plânla-

nıp zorla gerçekleştirilemez; bu, insandaki bilgiyle istemenin iç ilişkisinden ortaya çıkar, bundan dolayı da birdenbire ve dışardan konmuş gibi gelir»[1]. «G e r e k l i l i k t a b i a t ı n ü l k e s i d i r; h ü r r i y e t s e (Tanrısal) l ü t f u n ü l k e s i»[1]. Hürriyet bir aydınlık anında ortaya çıkar.

Hürriyet «ilk defa isteme kendi yapısının bilgisine erişip, bu bilgi onu yatıştıran bir şey olunca; bununla da, objeleri ancak görünüşler olan başka bir bilgi tarzının alanında bulunan motiflerin etkisinden sıyrılınca ortaya çıkar»[1]. Hürriyet, tek insan söz konusu olunca, tek tek şeylerin ve durumların ötesini, Maya perdesinin* ötesini açık bir şekilde görerek onun ötesinde yaşamaktır; oysa dünyada yaşamak tek tek durumlara bağlı kalmak, kausalitenin içinde bulunmak demektir: hürriyet, görünüşün kendi kendisiyle «çelişmesi»dir; hür insan da insanlara aykırı — «anormal» — bir insan, ama varlığı, i n s a n a diğer canlılardan yalnız aynı imkânların derecesi bakımından değil, yapıca başka olmasını sağlıyan insandır. «Kendini ortaya çıkaran hürriyetin imkânı, insanın en büyük ayrıcalığı, hayvanın ebedî olarak sahip olamadığı ayrıcalıktır; çünkü şimdinin izlenimlerine bağlı olmıyan ve hayatın bütününü görmeyi sağlıyan aklın düşünceliliği, onun bir

---

1. W I, 70.

* Hint felsefesinden alınmış olan bu terim, 'yanılma', 'büyü' demektir.

şartıdır. Hayvanda, daha önce olup biten tam bir motifler çatışmasına — soyut görüntüler olması gereken motiflerin çatışmasına — dayanan, tam mânada, yani düşünülüp taşınılmış bir seçip karar verme imkânı olmadığı gibi, herhangi bir hürriyet imkânı da yoktur. Taşı toprağa düşüren gerekliliğin aynısı olan bir gereklilikle aç kurt, kendisinin parçalıyan olduğu kadar parçalanan da olduğunu bilme imkânından yoksun, dişlerini ilkelin etine saplar»[1]. İnsanın hürriyeti bilginin bir başarısıdır; tek tek durumların ve kausalitenin ötesini gören bilginin.

Tek tek durumların ötesini gören insan, dünyanın birliğini, dünyadaki herşeyin birliğini gören insan hep h ü r d a v r a n m a k, hep objektif olmak z o r u n d a d ı r insanları ve herşeyi s e v m e k zorundadır: başka türlü yapamaz, elinden gelmez başka türlüsü.

Görüldüğü gibi, Schopenhauer'de pozitif mânada hürriyet, tek insanın hürriyeti, ne temel istemenin hürriyetinde olduğu gibi bir indeterminism, ne de Kant'ta olduğu gibi istemenin kendi kendine kanun koymasıdır. Hürriyet, bir insanın ansızın, bir şimşek çakmış gibi, i n s a n ı n yapısını, herşeyin birliğini apaçık ve keskin bir şekilde d o ğ r u d a n d o ğ r u y a g ö r m e s i, bunu görünce de k e n d i n i s i l m e s i d i r; hürriyet, istemenin, dizginleri bilginin eline bırakmasıdır. Bu, istemenin aydınlanmasıdır; bu, gerçekleştirilmiş hürriyettir.

---

1. İbid., 70.

3 — BİLGİNİN SAĞLADIĞI İMKÂNLAR VE ÜÇ İNSAN TİPİ

İkili bir varlık olarak insanın istiyen yanıyla bilen yanı araşındaki bağlantı, her insanda başka başkadır. İnsanlar arasındaki öz yapı farkı, istemeleriyle bilgileri arasındaki farklı bağlantıdan, bilginin istemelerini çeşitli şekillerde yönetmesinden ileri gelir.

Genel olarak kişinin bilgisi, farklı derecelerde de olsa, istemenin emrindedir; bilgi, istemenin elinde, istediği şeye erişmesi için ancak bir âlettir; çünkü motiflerin etkili olmasını, motiflerin görülmesini sağlıyan bilgidir. Bilgi istemenin emrinde kaldığı sürece, kişi kausal dünyanın sınırları içinde bulunur. Kausal dünyanın sınırları içinde kalındığı sürece, kişiler arasındaki ayrılık, kavramlaşmış bilgilerinin başkalığına, yani az ya da çok motif gösteren ve bu motiflerin çatışmasını sağlıyan kavramlaşmış bilgilerinin başkalığına dayanır.

Kausal dünyanın sınırları içinde bulunan insanda bilginin istemeyi yönetmesi çeşitli de-

receler gösterir: bilginin istemeyi yönetmesi en aşağı derecede olduğu zaman, kişi farkında olmadan istemeye 'evet' der; «istemeye 'evet' deme, hiçbir bilginin tedirgin etmediği sürekli birşeyler istemenin kendisidir»[1]. Bu, tabiatın fabrikasyonu olan insandır. Ancak, kausal dünyanın sınırları içinde bile, bilgi o derece gelişebilir ki, istemeyle bilgi kişide atbaşı gidebilir: o zaman kişi, kausalitenin hüküm sürdüğü alanın tam sınırına gelen kişi, hayatın ve insanın yapısını, bütün çabaların hedefsizliğini ve boşluğunu, kendisinin hayattaki tesadüfiliğini görür; ama bilgisiyle istemesi aynı derecede güçlü olduğundan, bu hayata, acıları ve kaygılarıyla birlikte hayata, olduğu gibi hayata bile bile 'evet' der. Bu insan tipi nihilisme düşmeme çabasında, olduğu gibi hayatı bile bile ister ve ona bağlanır. Burada «isteme kendi kendisine 'evet' der, şu demektir: istemenin objeliğinde, yani dünyada ve hayatta, istemenin kendi yapısı ona görüntü olarak tam ve açık bir şekilde verilirse de, bu bilgi istemenin istemesine hiç engel olmaz; bu şekilde görülen hayat, böyle bir hayat olarak ta isteme tarafından istenir ve daha önce bilgiden yoksun, kör bir itilimle istendiği gibi, şimdi bilgiyle, bile bile ve düşünüle düşünüle istenir»[2]. Her ikisi de kausalite dünyasının içinde olan «fabrikasyon insan»la «akıllı

1. İbid., 60.
2. İbid., 54.

insan» arasındaki fark, «akıllı insan»ın bu bile bile ve düşüne düşüne 'evet' demesindedir.

Bilgiyle isteme arasındaki bağlantıda, seyrek te olsa, olabilir ki, bilgi istemeyi kendi emrine alır: olabilir ki, kişinin bilgisi, özellikle de kendi kendisi hakkındaki bilgi öyle bir açıklık kazanır ki, kişi, istemelerinin bitmez tükenmezliğini çok keskin ve açık bir şekilde görür; insanın ve hayatın yapısını çok açık ve keskin bir şekilde görür ve buna itiraz eder. O zaman bilgi hayatın karşısına çıkar; insan da kausal bağlar dünyasından kopar; ergeç yok olacak olan bir şeye, kişi olarak varlığına, insan 'hayır' der: bu da, başka çeşitten bir insanın karamsarlıktan sıyrılma çabasıdır. Acı ve boşluk dolu hayatı, olduğu gibi hayatı istememe, «yaşamayı istemeye 'hayır' deme, bu bilgide istemeler son bulunca ortaya çıkar; öyle ki, görülen tek tek görünüşler artık istemenin motifleri olarak etkide bulunmazlar; istemenin aynası olan dünyanın yapısının bilgisi — idelerin kavranmasıyla artmış olan bilgisi — istemeyi yatıştıran bir şey olur, böylece de isteme kendi kendini ortadan kaldırır»[1].

Kişinin, istemelerine, kendi istiyen yanına bile bile 'evet' demesini olduğu kadar, 'hayır' demesini de sağlıyan bilgidir; istemeye bile bile denen 'evet' gibi, 'hayır' da insan ve insan dünyasının yapısını görmenin

1. İbid., 54.

sağladığı bilgiye dayanır.

Schopenhauer'de üçüncü bir insan tipi daha vardır ki, bu, Schopenhauer'i etik bakımından ilgilendirmez: bu, arada sırada kausal dünyadan kopabilen, arada sırada istemelerini susturabilen, bu arada da yaratan insandır.

Demek oluyor ki, bilginin sağladığı imkânlara göre, yani istemeyle bilgi arasındaki ana bağlantılara göre, Schopenhauer'de, daha önce de belirtildiği gibi, üç ana insan tipi vardır: birincisi, ancak tek tek durumları kavrıyan ve kausal bağların içinde dolaşan insan tipi, bir ucunda «tabiatın fabrikasyonu» olan insanın, diğer ucundaysa «akıllı insan»ın bulunduğu insan tipidir; ikincisi, tek tek durumların ötesini gören, kausalitenin dışına çıkmış, kişiliğinden, yani kendi kausal ilişkilerinden sıyrılmış olan ulu insan tipi, bir ucunda adil insanın, diğer ucundaysa hiçliğe karışan, silinen asketin bulunduğu insan tipidir; üçüncüsüyse, bazan kausal dünyanın içinde, bazan da dışında olan — olunca da yaratan —, g i d i p g e l e n insan tipi, insanın ikili yapısının en açık örneği olan yaratıcı insandır. Bilgi, yaratıcı insan için «istemeyi yatıştıran bir şey değildir; ona hayatı boyunca sürecek bir kurtuluş sağlamaz, ancak bazı anlar için kurtarır; böylece de bu bilgi onu bu hayatın dışına çıkaran yol değil, bu hayatın içinde bir süre için bir avuntudur; ta ki bununla artan güç, sonunda oyundan yorulmuş ciddileşir»[1].

---

1. İbid., 52.

Schopenhauer'in etiği için problem olan ilk iki insan tipidir. Üçüncüsü üzerinde etik bakımından durmaz*; yaratıcı insan, Schopenhauer'in etiğinin bir konusu değildir. Bunun sebebi, Schopenhauer'in felsefesinin gnosiolojik hareket noktası, sanat görüşünün varlık temeline rağmen, sanatı bir bakıma *kontemplation* olarak görmesidir. Ve Schopenhauer söylemezse de denebilir ki, Schopenhauer'de yaratıcı insan, şu veya bu şekilde karamsarlıktan hiç sıyrılamıyan, sürekli olarak iki hiç arasında gidip gelen, ama varlığı bir hiç olmıyan insan tipidir.

a) Akıllı insan

> *"And they descend into the infernal vaults to hale the Fatal Sisters by the hair."***

Kausal dünyanın sınırları içinde olan kişiler, hayata başka başka derecelerde 'evet' derler. Bu, kişinin kendi kendisini görmesinin, kendi kendini bilmesinin çeşitli dereceleri vardır, demektir.

Hayata 'evet' demenin en basit şekli, kişinin biolojik varlığını — bedenini — ayakta

---

* Nietzsche insan görüşünde bu «insan»dan hareket eder ve ona yepyeni ve daha kapsayıcı bir mâna kazandırır.

** Christopher Marlowe: Tamburlaine the Great.
«Ve inerler cehennemin gökkubbelerine
Kader Kardeşlerini saçlarından sürüklemek için.»

tutma isteği; ikinci derecesi ve merkezi ise, kişinin cinsini devam ettirme isteğidir. Birincisiyle kişi kendi varlığına; ikincisiyle ise kişi, hayata yeni bir kişi katmakla, yalnız kendi varlığına değil, doğumun ve ölümün üstünde olan hayatın kendisine de 'evet' der; bu sonuncusu, kişinin dünyaya getirdiği yeni kişiyle kendini devam ettirmek isteğidir. «Doğan kişi, onu doğurandan görünüşte farklı bir kişidir, ama aslında, ya da ideye göre, onunla aynıdır»[1]. Çocuk dünyaya getirmek, hayata 'evet' demenin en kuvvetlisini ve tabiî bir varlık olarak insanın en üstün amacını meydana getirir: hayatın «ebediliği»dir bu.

Kendini istiyen bir varlık olarak duyan, ama aynı zamanda neyi istediğini az veya çok bilen kişi, bunu bilme derecesine göre, ona erişmek için en uygun araçları arar. Böylece, hayatı evetlemekle, kendi hayatını doldurur; her an kılıcı çekmiş bekliyen boşluktan, hiçten, can sıkıntısından kurtulur. Kausalite dünyasının içinde kişiler «büyük bir ağırbaşlılıkla, evet, önemli şeyler yapanların havasıyla uğraşıp dururlar: çocuklar da oynarken böyle uğraşırlar»[1].

Ama bölünmez temel istemeyi bir bütün olarak taşıyan kişinin istekleri öylesine şiddetli olabilir ki, kişi, bu isteklerin gerçekleşmesine engel olan h e r ş e y i — bu arada di-

ğer kişileri de — yok etme pahasına istemesine 'evet' diyebilir. Çünkü doğrudan doğruya duyduğu ve bildiği tek şey ancak kendi kendisi, kendi istemeleridir. Bu durumda diğer kişiler onun için, dolaylı bir şekilde bildiği diğer nesnelerden farksızdır; onlar ancak bir görüntü, bir hayalet olarak vardırlar ve herşey gibi isteklerini gerçekleştirmek için bir araçtan fazla bir mâna taşımazlar onun için. «Bu yüzden herkes herşeyi kendisi için ister, herşeyin onun olmasını ister, hiç olmazsa herşeye hâkim olmak ister ve ona karşı gelen herşeyi seve seve yok etmek ister»[1]. Çünkü onun için kendisi, kendi ben'i dünyanın merkezidir; kendisinin yok olması dünyanın yok olması demektir. Kausal bağların örgüsü içindeki kişilerarası çatışmanın, dolayısıyla acının temeli, «denizin bir damlacığı»ndan başka birşey olmıyan kişinin, kendini dünyanın merkezi olarak görmesi; «makrokosmos»un karşısında kendini bir «mikrokosmos» olarak görmesi; «mikrokosmos»un yok olmasını «makrokosmos»un yok olmasıyla bir tutması; bu yüzden de kendini ayakta tutmak için, «iyi geçinmek» için herşeyi hiçlemeye hazır olmasıdır. Haksızlık ve bunun etrafında toplanan insanları zorlama, yalan, kurnazlık v.b., temelini kausal bağlarına sıkı sıkıya sarılmış olan insanın bu özelliğinde bulur.

Bu kişilerarası çatışma, acının ana kayna-

1. İbid., 61.

ğı olan bu çatışma, temel istemenin kendi kendisiyle çatışmasının bir görünüşüdür. Hayata 'evet' deme aynı zamanda acıya, işkenceye, eksikliklere, açlıklara, ölüme de 'evet' demektir; ama yine de kişiler yaşamayı isterler ve bütün yapıp ettikleri, bütün başarıları, onları korkutan boşluktan kaçınmak için, hiçlenmekten kurtulmak için, nihilismden sıyrılmak için yaparlar, farkında olsalar da olmasalar da: biri hiçlenmemek için, onunla devam etmek umuduyla çocuk dünyaya getirir: bu, «akıllı insan»ın nihilismden kaçınma çabasıdır. Diğeri ise, idenin «ebediliğini» göremiyen çoğunluk, kişi olarak kendi varlığına «iyi bakar»; bu «iyi bakma» başkalarının isteklerini, ama hayatlarını bile yok etmeye kadar varabilen bir «iyi bakma»dır: çoğunluğun yok olmaya karşı koyma çabası böyle olur. Kausal bağlarına sıkı sıkıya tutunan kişiler bu şekilde yokluğa karşı savaşırlar, ergeç gelecek olan yokluğa.

Kişinin kendi istemesine 'evet' demesinin derecesi, kendi kendini bilme derecesine bağlıdır. Kendi kendini görmesinin sıfıra yakın olduğu kişi, kendini bilmeden, karakter kazanmadan, rasgele yaşar; bunun hayatında bilginin payı çok azdır; zikzaklar çizerek yaşar tabiatın fabrikasyonu olan insan: bu, kendi kendini seyredemiyen insandır.

Kendi kendisinin seyircisi olarak kişi, kendini yapıp ettiklerinin aynasında seyreder. Bilgi, kişiye ancak kendi kendisinin ne olduğunu gösterebilir; çünkü insan «bilgiden önce

kendi kendisinin eseridir; bilgi ancak bunu aydınlatmak için işe katılır. Bunun için o, şöyle veya böyle bir insan olmaya karar veremez, başka biri de olamaz; o, bir kere neyse o d u r ve yavaş yavaş n e olduğunu görür»[1]. Bir araçtan başka birşey olmıyan bilgi, kişiye bir yandan, bir bütün olarak neyi istediğini gösterebilir; diğer yandansa, motiflerin ortamı olarak, motifler arasında bir seçmenin yapılabilmesini sağlıyabilir. Kişinin bilgisi değiştiği için, bilgi kişiye istediğine erişmek için yürüdüğü yolun yanlış olduğunu gösterebilir; ve kişi p e ş i n d e olduğu şeyi, hedefini, değiştirmeden, ona giden yolu, davranışlarını değiştirebilir. Kausal dünyanın sınırları içinde kalındığı sürece bilginin gücü bu kadardır; kişiyi değiştiremez o. «İnsanın en iç yapısının peşinde olduğu şeyi, yani insanın aslında ve genel olarak istediğini ve en iç yapısına göre peşinde olduğu hedefi, işte bunu, dış etkilemeyle, öğretmekle hiçbir zaman değiştiremeyiz: yoksa onu insan olarak değiştirebilirdik.»[1]

Eğitimin rolü — bu eğitim ister kişinin kendi kendini eğitmesi, isterse başkaları tarafından eğitilmesi şeklinde olsun— kişiye, istediğini isterken buna eriştiren en uygun yolu göstermek, kişinin yapıp ettiklerine yön vermek, ya da yeni yönler göstermektir. Eğitimle değişen bilgi, kişiye bazan kendi kendisi hakkında yanıldığını da gösterebilir; kendi

1. İbid., 55.

kendini seyreden kişi, sandığından başka türlü bir insan olduğunu da görebilir; yapıp ettikleri ona gösterebilir bunu. «Sonunda, *a priori* olarak sandığımızdan büsbütün başka olduğumuzu görürüz ve o zaman sık sık kendi hakkımızda dehşete kapılırız.»[1] Pişmanlık, kişinin değişmesinden değil, değişen bilgisinden ileri gelir. Değişen bilgi, kişiye istediği şeye doğru yanlış bir yoldan yürüdüğünü, davranışlarını yöneten kavramların yanlış olduğunu gösterebilir. «Pişmanlık, yapılan edilen ve asıl istenilen şey arasındaki bağla ilgili bilginin düzeltilmesidir.»[1] «Vicdan azabı» kişinin, yaptığına pişman olduğu bir şey için üzülmesi, acı çekmesidir ki, bu acı, kişinin kendi öz yapısının değişmezliğini görmenin sonucudur.

Kişiye bilgisinin değişebilmesini sağlıyan, kavramlaşmış bilgisidir. Kavram olarak taşıdığı bilgiden dolayı kişi, çoğu zaman düşüncelerden meydana gelen motifleri düşünür taşınır, tartar onları; motifler — yani düşünceler — çatışır; en sonunda da ağır basan motif, kişinin öz yapısına göre ağır basan motif, kişinin belli bir şeyi seçmesini, belli bir kararı vermesini sağlar. Motifler arasındaki çatışma, sonunda kişinin davranışını tâyin edecek olan belli motifin tâyin etme gerekliliğini gizler ancak. Motifler arasındaki çatışma çok uzun da sürebilir; o zaman kararsızlık durumu ortaya çıkar. Kararsızlık, kişinin davranışların-

1. İbid., 55.

daki hürriyeti göstermez; ancak bilginin, kavramlaşmış bilginin ışığında motiflerin çatışmasını gösterir: çatışan şeylerse düşüncelerdir. İnsan yapıp ettiklerinde geçmişi ve geleceği de gözönünde bulundurur; «bu yüzden bir an için bir şeyden yoksun kalma oldukça kolaydır, ama bir şeyden tamamen vazgeçme korkunç derecede güçtür: çünkü ilki, ancak geçip giden şimdiyle ilgilidir, öbürüyse gelecekle ilgilidir, bundan dolayı da içinde, onlara eşit olduğu sayısız yoksun kalmalar taşır»[1]. Düşünceler kişiyi gerçek durumlardan daha çok etkiler.

Ne var ki, kavramlaşmış bilgi, kişiye sağladığı çeşitli imkânların yanında, kişinin kendi kendisini görmesini aynı zamanda güçleştirmektedir. Motiflerin çokluğu içinde kişi bocalayıp durur çok defa; ve ancak, kişinin öz yapısına göre ağır basan motif diğerlerini bir yana ittikten sonra, yani kişi kararını verdikten ve yaptığını yaptıktan s o n r a, kendisinin — başkaları da onun — n e olduğunu, nasıl bir insan olduğunu görür. Şöyle veya böyle davranma, şunu değil, bunu seçme d i l e ğ i, kişinin öz yapısını göstermez; çünkü her kişinin genel olarak insan hakkında, ide olarak insan hakkında bazı bilgileri, bazı düşünceleri vardır. Kişi bunlara göre, ya da çeşitli ilkelere göre, şöyle veya böyle olmayı d i l e y e b i l i r; kendini şöyle veya böyle bir insan olarak tasarlıyabilir. Ama «yapılan şey, insanın bir

1. İbid., 55.

davranışı olarak hep belli bir düşünme ve tasarlamayı gerektirdiğinden ve insan, aklından dolayı güçlü, yani düşünceli olduğundan, başka bir deyişle düşünülen, soyut motiflere göre karar verdiğinden, ancak yapılan şey davranışın düşünülen ilkesini gösterir ve en içinden istediğinin sonucudur... Bu yüzden, normal insanda dilekler ve düşünceler değil, ancak yapılan şeyler vicdana yük olur. Çünkü yaptıklarımız istememize ayna tutarlar»[1]. Dilekle karar arasında uzun bir yol vardır; kesin karar ancak kişi davranırken ortaya çıkar. Bu yolun uzunluğunu ayarlıyan şey, kişinin, ide olarak insan hakkındaki bilgisini kişi olarak kendi kendisi hakkındaki bilgisiyle karıştırma derecesidir.

Kendi kendini yapıp ettiklerinde seyreden kişi, kendini oldukça açık bir şekilde görünce, ağır basan kendi özel yatkınlıklarını ve güçlerini diğer birçok eğilimleri, niyet ve dilekleri arasından ayıklıyabilir, bir seçme yapabilir; en ağır basanlara bile bile yön vererek diğerlerini bir yana itebilir, böylece de kendine, yapısına uygun bir gelişme yolu çizebilir.

Çünkü kişinin kendi kendini bilmesiyle kendi kendini eğitmesi arasında çok önemli bir bağ vardır. Ancak, kişinin kendi yatkınlıklarını bilmesi, gerçekten n e y i istediğini bilmesi güçtür; çünkü herkes ancak kendi yapıp ettiklerine baka baka, keskin ve amansız bir

1. İbid., 55.

gözle baka baka bunu çıkarabilir. «Bundan dolayı sırf istemek ve teorik olarak yapabilmek yetmez; bir insan neyi istediğini de b i l m e l i, neyi yapabileceğini de b i l m e l i d i r: ancak böylece o, karakter gösterecek ve ancak o zaman doğru dürüst bir şey gerçekleştirebilecek»[1]. Ancak kendi kendisini böyle bilen, kendi kendisi hakkında böyle bir bilgiyle donatılan bir insan, kendi güçlü yanlarını ve zayıf yanlarını bilerek kendi kendini eğitebilir, kendine biçim verebilir, karakter edinebilir, kendi karakterini kazanabilir; öyle ki, kendi kendisinin olmıyan bir yola girmemek için «kendini yenerek» kendisi olur. Kausal bağlantılar dünyasında yaşıyan insan bundan fazlasını yapamaz. Kausal bağlantılar dünyasından kopamıyan kişinin tek yapabileceği, son derece güçlü olan kendi istemesini bilmek ve ona göre kendi yolunu çizerek, boş ve hedefsiz olan hayat içinde «a k ı l l ı b i r i n s a n» olarak kendi hayatını yaşamaktır. Bunu yapamıyanlarsa, kendi kendilerine amansızca bakamıyan ya da kendilerini göremiyen kişiler, «tabiatın fabrikasyonları» rasgele yaşarlar: kendi kendilerinden hiç memnun olamıyan kişiler, hep «alın yazıları» için dövünen kişilerdir bunlar.

Akıllı insan çok kuvvetli ve keskin çizgilerle belirli kişiliği olan insandır; ama bilgisiyle istemesi arasında bir denge vardır; kişiliğinin gücüne orantılı olarak istemeleri ve tutku-

1. İbid., 55.

ları da kuvvetlidir. Bu tip insanlar tuttuklarını koparan insanlardır.

İnsanların çoğu ise bu uçlardan uzak, kausal ilişkilerinin ağı içinde rasgele yaşarlar, ölüm gelinceye kadar günlerini doldururlar ve hayatta tek gördükleri iş cinslerini devam ettirmektir.

Kausal bağlantılar dünyasının içinde kalındığı sürece, insanla insan arasındaki uçurum köprülenmez hiç.

b) Ulu insan

«Ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας τῆς γῆς.»*

Bir insanda, istemesiyle bilgisi arasındaki bağlantıda, bilgi dizginleri kapıp istemeyi kendi emrine alırsa, bilgi ağır basarak istemeye karşı dönerse, o insan kausal ilişkiler dünyasından kopar, kişi olarak kendi kausal bağlarından sıyrılır, kendi yapısına, insan olarak yapısına, olduğu gibi hayata ve dünyaya 'hayır' der: bu, hayatın yapısını gören insan için açılan ikinci yoldur.

Bir insanda, bilgi istemeyi kendi emrine aldığında, o insan, gerçekleşen her isteğin bir dilenciye verilen bir ekmek kırıntısından başka birşey olmadığını, gerçekleşen her isteğin insanı yatıştıracak yerde bir yenisine yer açtığını, her gerçekleşen isteğin hemen peşinde

* «Sizlersiniz yeryüzünün tuzu biberi.»

başka bir isteğin geldiğini, ardı arası kesilmiyen isteklerin sınırı, sonu ve hedefi olmadığını, kendisinin de bu isteklerin şu veya bu şekilde bir oyuncağından başka birşey olmadığını g ö r ü r.

Bir insanda bilgi istemeyi kendi emrine aldığında, o insan, kişilerin tesadüfî varlıklarının birtek bütün ve parçalanmaz olan temel istemenin bir görünüşünden başka birşey olmadığını, kişilerin çokluğunun temel istemenin birliğini bozmadığını, öz yapı bakımından herşeyin b i r olduğunu g ö r ü r «Acıyı meydana getirenle acıyı çekmesi gerekenin arasındaki ayrılığın, ancak görünüş olduğunu, var olanın aslıyla ilgisi olmadığını görür. Çünkü var olanın aslı her ikisinde de yaşıyan istemedir, ama bu sefer emrinde bulundurduğu bilgi tarafından aldatılarak kendini tanımaz, ve görünüşlerinden b i r i n i n çok iyi olmasına çalışırken, d i ğ e r i n i n acı çekmesine sebep olur, böylece de yalnız kendi kendine hep zarar verdiğini bilmeden, şiddetli bir itilimle dişlerini kendi etine saplar ve bu şekilde, teklerin aracılığıyla, kendi içinde taşıdığı kendisiyle çatışmayı ortaya çıkarır»[1]. Bilgi istemeyi emrine alınca insan, tekler dünyasında, kausal bağlantılar dünyasında kişi ile kişi arasındaki uçurumun hiçbir şekilde ortadan kalkamıyacağını görür.

Herşeyin özce birliğini, ama bu birliğin

---

1. İbid., 63.

farkında olmayıp sürekli çatışmasını — ve bunun en şiddetlisi olarak kişiler arasındaki çatışmayı — çok açık gören insan, tek çıkar yol olarak kendi istemelerine nokta koymayı görür ve kendi istemesiyle birlikte bu olup bitene, hayatın kendisine 'hayır' der. Çünkü bütün bunları ona gösteren bilgi, artık ona motifler göstermez olur. Kayıtsız şartsız kausalite k ı r ı l ı r ve ilk defa bu insanla i n s a n d a hürriyet o r t a y a ç ı k a r.

Tekler dünyasının sınırını aşmayı sağlıyan, var olan herşeyin birliğini görmeye götüren iki yol vardır Schopenhauer'e göre: birincisi «bütün bir dünyanın çektiği acının, insanın kendi isteğiyle üzerine aldığı acının sırf bilgisi»[1]dir; diğeri ise, «insanın kendisinin yaşadığı, kendisinin olan çok derin bir acı»[1]dir. Öbür yana geçenlerin çoğu, bu son yoldan sınırı aşarlar; bütün varlıklarını temelden sarsan korkunç bir acıyla aşarlar ve başka bir insan olurlar. Schopenhauer buna Goethe'nin «Faust»undaki Gretchen'i örnek verir. «Acının aşırılığından hayatın son sırrı kendini açar onlara: bu da, yeter sebep ilkesine bağlı bilgiye nice ayrı görünseler de, felâketle kötülüğün, acı çekmeyle tiksinmenin, işkence çekenle işkence edenin aslında bir olduğu; kendi kendisiyle çatışmasını tekleşme ilkesinin aracılığıyla objeleştiren o bir olan hayatı istemenin görünüşü olduğudur: onlar her iki yanı — kö-

1. İbid., 68.

tülüğü de, felâketi de — sonuna kadar tanırlar ve sonunda her ikisinin bir olduğunu görerek, bu defa ikisini de aynı zamanda kendilerinden uzaklaştırırlar; hayatı istemeye 'hayır' derler»[1]. Bu acı, insanları hür yapan soylu bir acıdır; şikâyet ettiren «sulu duygululuk» değildir; hürriyetin yolunu açan bir mucize, «Tanrının bir lütfu»dur.

Hayata 'hayır' demek acıya da 'hayır' demek, acı çekmeye ve acı çektirmeye de 'hayır' demektir. Bu durum «derin bir sükûnet ve bir iç neşedir; bir durum ki, gözümüzün önünde durursa, ya da hayal gücü onu gözümüzün önüne getirirse, ona büyük bir özlemle bakmadan edemeyiz; çünkü biz onun tek doğru durum olduğunu, diğer bütün durumların üstünde olduğunu görürüz; buna en iyi düşünen yanımız büyük *sapere aude**yi haykırır»[1].

Teklerin dünyasının ötesine geçen insan, herşeyle birliğini gören insan, i n s a n i d e s i n i temsil eder; herşeyi taşır o: o, herşey olur. O, hayata karşı gelmekle, hayatı kendi avucunun içine almakla, hayatın oyuncağı olmamakla karamsarlıktan sıyrılır; o, «yok olmaya mahkûm olan» kişiliğinden sıyrılarak, ideleşerek, bağımsız bilen insan olarak yok olmaya karşı koyar: çünkü ide «ebedî»dir; o, karamsarlığa karşı nihilismi kullanır. O, kendinde «dünyayı yenen» insandır.

---

1. İbid., 68.
* Tatmayı cesaret et.

«Kendi tabiatına karşı uzun zaman acı bir şekilde savaşarak onu yenen böyle bir insan, bağımsız bilen bir varlık olarak, dünyanın pırıl pırıl aynası olarak kalır. Onu artık hiçbirşey kaygılandıramaz, artık hiçbirşey sarsamaz: çünkü bizi dünyaya bağlı tutan ve istekler, korku, kıskançlık, öfke olarak bizi sürekli bir acı içinde bir oraya bir buraya iten istemenin binbir çeşit iplerini koparmıştır o. Şimdi sükûnet içinde, gülümsiyerek, arkaya doğru, bu dünyanın hayaletlerine; bir zamanlar onu da duygulandırabilmiş ve işkence çektirebilmiş, ama şimdi, oyun bittikten sonra satranç figürleri gibi, ya da ertesi günün sabahında, şekilleri bizi karnaval gecesi kışkırtmış ve tedirgin etmiş, sonra da çıkarılmış karnaval elbiseleri gibi, önünde öylesine ilgi uyandırmadan duran bu dünyanın hayaletlerine bakar»[1]. Bu insanlar kendileri ide oldukları için, herşeyi de ide olarak görürler: bunlar için «bir durum, binlerce durumun yerini tutar»; çünkü bunlar, kendileriyle diğer insanlar arasındaki sınırı silmiş insanlardır.

Kausal bağlarından kopan insanın bu değişmesi, bir karakter değişmesi değildir: «kişinin karakteri»nin s i l i n m e s i dir bu. Bundan dolayı, kausal ilişkiler dünyasının dışında olan insanların tutum ve davranışları birbirine benzerler. Objektif insanlardır onlar: belli bir durum karşısında aynı şekilde davranır bu

1. İbid., 68.

«karaktersiz» insanlar; çünkü davranışlarına yön veren şey, bir motif olarak durum değil, açık gördükleri durumun kendisi ve gerektirdikleri, yapıp ettiklerine yön veren istemeyi emrinde tutan bilgidir. Bunlar, tek tek olayları olduğu gibi «kabul ederler», onları olduğu gibi g ö r ü r l e r; onların itirazı hayatın bütününe, bir bütün olarak hayatın yapısmadır.

İnsana hürriyetini kazandıran bu bilgidir; ama bu, öyle bir bilgidir ki, bunu kazanmak için herkes kendi kendisiyle hesaplaşmak zorundadır. Hiçbir ahlâk kuralı, hiçbir ilke ve kavram insanın hayatını böylesine etkiliyemez. Kavram olarak taşıdığı bilgisinden dolayı bir insan, geleceği göz önünde bulundurarak birçok şeyi ölçüp tartabilir; geçici olarak birçok şeyden yoksun kalabilir; ama bir şeyden büsbütün vazgeçmek, istemesine, kişi olarak varlığına 'hayır' demek, ancak kişinin bütünlüğünden gelen içten bir şeydir. «Çünkü burada, var olmanın değeri veya değersizliği, kurtulma veya mahkûm olma söz konusu olduğu yerde, (felsefenin) ölü kavramları karar vermez; insanın en iç yapısının kendisi, onu yöneten ve onun tarafından seçilmiyen, kendi kendisinin seçmiş olduğu — Platon'un deyişiyle — *daimon*'u, Kant'ın deyişiyle de yapı karakteri karar verir. Erdem öğretilemez, *genie*'nin öğretilemediği gibi: erdem için kavram, sanat için olduğu kadar verimsizdir ve ancak âlet olarak işe yarar. Bu yüzden ahlâk sistemlerimizden ve etiklerden erdemli, soylu

ve kutsal insanların ortaya çıkmasına sebep olmalarını beklemek, estetiklerden şairler, ressamlar ve müzikçiler ortaya çıkmasına sebep olmalarını beklemek kadar aptallık olur»[1]. Kaldı ki, kausal bağlantılar dünyasının ötesinde bulunma, s ü r e k l i olarak istemelere karşı savaşmaya hazır olma demektir; çünkü insanın bir bedeni olduğu sürece, isteme her an haklarını savunur ve bu haklarını elde etmek için uygun anı — bilginin boyunduruğundan kaçacak anı — pusu kurup bekler. «Yeryüzünde hiç kimse sürekli olarak sükûnet içinde olamaz»[2].

İstemeye ya da hayata 'hayır' demenin, «kendini yenme»nin çeşitli dereceleri vardır: hür insan, ulu insan tipinin bir ucunda, başkalarının istemesine ve onun ikili objeliğine saygı gösteren a d i l insan; diğer ucundaysa kendini aç bırakarak öldüren a s k e t vardır. Böylece tekleşme perdesinin arkasını görmenin gitgide artan açıklığına göre, önce adalet, sonra sevgi, sonra egoismin büsbütün yok olması, en sonunda da dünyadan yüz çevirme, çeşitli dereceleriyle asketism vardır. Ulu insan tipi bazı filozoflar, azizler, dağda yaşıyan keşişler, yalnızlar, dervişlerle et ve kemik kazanır.

İstemeye 'hayır' demenin iki ana yönü vardır: biri, insanın insanla ilişkilerinde bir in-

1. İbid., 53.
2. İbid., 68.

sanın kendini yenmesi, ben'ini silmesi, herkesle bir duyması, herkeste i n s a n ı görmesidir*; diğeri ise, insanın bu hayata, olduğu gibi bu hayata 'hayır' demesi, onu istememesi, dolayısıyla kendini çeşitli derecelerde e z m e s idir, ki bu, asketismdir.

Asketism, hayata kökten bir 'hayır' demedir. Schopenhauer asketismi şöyle sınırlandırır : «...... dar anlamda a s k e s i s**ten, rahat olandan vazgeçmek ve rahat olmıyanı aramakla, istemenin bu a m a ç l ı kırılmasını, insanın kendisi tarafından seçilen kendini cezalandırarak yaşama tarzını ve istemenin sürekli ölüleştirmesi için kendi kendini söndürmesini anlıyorum»[1]. Bunun ilk derecesi cinsini devam ettirmeyi istememe; ikinci derecesi, yoksulluğu başkalarına yardım etmek için değil, hedef olarak seçme; sonuncusuysa açlıktan ölme, yani ortadan kalkmış istemenin etli kemikli varlığını da ortadan kaldırmaktır.

İstemeye 'hayır' deme, kausal bağlantılar dünyasının ötesine geçme, birçok insana — kausal bağlantılar dünyasının içinde olan insanlara — hiçliğe atlama gibi görülebilir. İstemenin yok olmasıyla, onun objeliği olan dün-

---

* İnsanlararası ilişkilerde istemeye 'evet' ve 'hayır' deme, bu yazının son bölümünün konusu olacaktır.

** 'Askesis'in kelime olarak anlamı 'eğitim', 'tâlim' olduğu dikkate değerdir.

1. İbid., 68.

yanın da yok-landığı; isteme ortadan kalkınca, bunun ötesinin bir hiç olduğu düşünülebilir. İnsanların çoğu da böyle düşünür ve hiçlenmemek için kendilerine «iyi bakarlar»; ya da çocuk dünyaya getirirler.

Ancak, hiçlik göreli bir kavramdır. «Bakışımızı, kendi zavallılığımızdan ve şaşkınlığımızdan dünyayı yenmiş insanlara; onlarda istemenin kendi kendisinin en tam bilgisine eriştiği, herşeyde kendine karşı geldiği, sonra da hür olarak kendine 'hayır' dediği insanlara; daha sonra da istemenin kalan en son izinin de, canlı tuttuğu bedenle silinmesini görmeyi bekliyen insanlara çevirirsek; o zaman, istiyen insanın hayat rüyasını meydana getiren bitmez tükenmez itilim ve baskının yerine, istekten korkuya ve sevinçten acıya sürekli geçişin yerine, hiç gerçekleşmiyen ve hiç sönmiyen umutların yerine, — Raphael ve Correggio'nun resimlerinde gösterdikleri gibi — yüzde sırf parlaması tam ve emin bir iyi haber olan o akla hayale sığmaz barış, iç hayatın o tam deniz durgunluğu, o derin sükûnet, o sarsılmaz güven ve neşe bize görünür»[1]. Dünyayı yenenlerin bu durumu, kendi istemelerinin elinden sıyrılamıyan insanlara bir hiç gibi, boş bir şey gibi, mânasız bir şey gibi görünür; ama bu durumda bulunan insanlar için, istemelerini kırmış insanlar için, kausal ilişkiler dünyasının içinde olan insanların durumu, onla-

1. İbid., 71.

rın istekleri, açlıkları, çatışmaları, çabalamaları, uğraşmaları, didinmeleri bir hiç gibi, boş bir şey gibi, mânasız bir şey gibi görünür. Kausal ilişkiler dünyasının içinde ve dışında olan insanların birbirini böyle görmesi tabiîdir: çünkü onların insan olarak yapıları başka başkadır. Böylesine başka başka yapıda insanların, zıt yapıda insanların dünyayı değerlendirmeleri ve hiçe yükledikleri mâna ancak zıt bir mâna olabilir. «Bunu daha hür olarak itiraf edelim: isteme tam olarak ortadan kalktıktan sonra kalan şey, daha istemeyle dolu olan insanlar için hiçtir şüphesiz. Ama tersine, istemenin onlarda kendini büktüğü ve kendine 'hayır' dediği insanlar için, bizim bunca gerçek dünya, bütün güneşleri ve samanyollarıyla birlikte, hiçtir.»[1]

Ne var ki, bir insan istemesine 'evet' desin veya 'hayır' desin, temel isteme kendi hedefsiz oyununa, kendi kendini yemeye, kendi kendine h e p 'evet' demeye devam eder. Bir insan kausal bağlantılar dünyasının dışına çıktığında, isteme bir an durup kendine bakar: kendi içinde taşıdığı hedefe erişir. Bundan sonrası temel istemeyi ilgilendirmez; bu insanın da günün birinde göçüp gideceği, temel istemeyi ilgilendirmez. Ve isteme, başka böyle bir insan, insan idesini temsil eden bir insan, dünyayı ayakta tutan bir insan meydana getirmek ve kendini onun aynasında bir daha seyredebilmek için, oyununa devam eder.

1. İbid., 71.

c) Yaratıcı insan

> *«Ein Genie ist Der, von dem die Menschheit lernt, was er von Keinem gelernt hat.»**

Yaratıcı insan — sanatta yaratıcı, *genie* — Schopenhauer'de üçüncü bir insan tipidir. Yaratıcı insan, kendine özgü bir bilme tarzı olduğundan ve başka çeşitten bir bilgiyi ortaya koyduğundan dolayı diğer iki insan tipinden ayrılır; yoksa Schopenhauer'i etik bakımından ilgilendirmez.

Yaratıcı insanın kausal bağlantılar dünyasının içinde olan insanlardan ayrılığı, tek şeyde ideyi görmesinde ve bundan ortaya çıkan sonuçlardadır. Kausal bağlantılar dünyasının dışında olan insanlardan ayrılığı ise, bu kausal bağlantıların ötesinde ancak g e ç i c i o l a r a k bulunmasında, istemesini ancak geçici olarak susturmasındadır. Ama yaratıcı insan da, ulu insan gibi, bu dünyada çok az raslanan bir insandır.

Yaratıcı insan g ö r e n i n s a n dır: yaratıcı, bilginin istemeyi arada sırada emrine aldığı, o zaman da gördüğü ideyi — dünyanın yapısının doğrudan doğruya objeleşmesini,

---

* P II, 56. «Yaratıcı, kendisinin hiçkimseden öğrenmediği şeyi, insanlığın ondan öğrendiği insandır.»

şeylerde kalıcı olanı, öz olanı — bir sanat eseriyle «yeniden ortaya koyan», gücü kesilinceye kadar hep yeniden ortaya koyan, böylece de idenin görünmesini kolaylaştıran insandır; çünkü o, tek objeyi kausal bağlarından koparıp cinsini temsil eden bir şey olarak ortaya koyar.

Sanatçı hayatı değiştirir; çünkü hayat hep kausal bağlar içinde akıp gider; hayattaki şeyler gelip geçer, onların kalıcılığı yoktur. Oysa sanatçı onları bu kausal bağlardan koprarak, «tek durumda binlerce durum görerek», onların kalıcı olmasını sağlar. O, babasını öldürüp anasıyla evlenen bir insanda, insanın «alın yazısı»nın kaçınılmazlığını; ya da suçsuz olduğunu göstermek için bir türlü yargıcın karşısına çıkamıyan bir insanın durumunda, insan hayatının çıkmazdan çıkmaza sürüklenmesini; yahut ta birinin bir süre için içmeye gidip, yalnız bıraktığı sevdiği bir insanın bir bomba patlamasından ölmesinde, sevginin ölmemesi için sevilenlerin ölmesi gerekliliğini g ö r ü r.*

Yaratıcı olma objektif olma demektir: yaratıcı insanın özelliği, onun « g ö r e r e k kazandığı bilgisinin tamlığında ve gücünde bulunur. «*Genie*, aslında sırf i s t e m e y e h i z m e t e t m e k için kullanılan bilme yeti-

---

* Sofokles: Oidipus Tyrannos; Kafka: Der Prozess; İngeborg Bachmann: Der gute Gott von Manhattan.

sinin, istemeye hizmet etmek için gerektiği kadarından çok daha fazla gelişmesinden ortaya çıkar»[1]. Yaratıcı insan dünyaya amaçsız, kendisi için hiçbirşey beklemeden bakan, dünyayı olduğu gibi kavrıyabilen insandır; çünkü kendisi de dünyadır, bundan dolayı da dünyanın ona katacağı birşey yoktur. «Buna göre, *genie* olma, açıkgörerek bir şeyle bağ kurma, kendini görmede yitirme; ve aslında sırf istemeye hizmet etmek için olan bilgiyi bu hizmetinden vaz geçirmedir; yani bir insanın bağımsız bilen insan olarak, dünyanın duru gözü olarak kalması için, ilgilerini, istemelerini, amaçlarını tamamen gözden silmesi, şahsiyetinden büsbütün sıyrılmasıdır»[2]. Böyle bir insan güneşin batışını bir hapishane penceresinden de bir saray penceresinden de aynı sevinçle seyreder, der Schopenhauer; çünkü güneşin batışının kendi durumuyla herhangi bir ilgisi yoktur.

Dünya ile böyle bir bağ kurulduğunda, «birdenbire tek şey cinsinin idesini; gören kişi de bağımsız bilen insan», istemesiz, acısız, zamandışı insan, insanın idesini temsil eden bir insan olur. Bu insan, ide olarak dünyanın, «ebedî» dünyanın «ebedî» taşıyıcısıdır. Onun gözleriyle dünya objektif varlığını kazanır, varlık temelini kazanır. Bu insanın eseriyle de

1. W II, 31.
2. W I, 36.

temel isteme kalıcı bir biçimle ortaya konur; gelip geçici şeyler «ebedî» bir karakter kazanır: çünkü sanat eseri onların öz yapısını yansıtan bir aynadır.

«Dünyanın bu açık olarak bilinebilen yanının herhangi bir sanatla yeniden ortaya konması sanatçıyı sanatçı yapan şeydir. İstemenin objeleşme piyesine bakması sanatçıyı bağlar: bu piyesin önünden ayrılamaz o; buna bakmaktan ve tasvir ederek yeniden ortaya koymaktan yorulmaz; bu piyesin oynanma masrafını da kendisi öder; yani kendini objeleştiren ve sürekli olarak acı çekip duran istemenin kendisidir o. Dünyanın yapısının o açık, halis ve derin bilgisi, şimdi onun için asıl hedef olur: bu bilginin karşısından ayrılamaz o.»[1] Bazan kausal bağlantılar dünyasının dışında, bazan da kausal bağlantılar dünyasının içinde olan, istemesine ne büsbütün 'evet', ne de büsbütün 'hayır' diyebilen sanatçı, temel istemenin kendi kendisiyle çatışmasını en açık bir şekilde gösteren insandır:

Yaratıcı insan, idelere bakmaktan gelen o doluluğu ile, olan bitenin karşısında d u r u r; herşeyde idesini arar, bunu ararken de «yeryüzünün sıradan insanları»nın dilinde «zamanını kaybeder»; günlük işlerini unutur, sık sık ta çıkarlarına ters bir yönde yürür. Onun «büyüklüğü»dür bu: kendi çıkarının ve ilgilerinin

1. İbid., 52.

peşinde değildir; bu ise, türlü türlü yorumlanır bu «yeryüzünün oğulları» tarafından. Zeki değildir o: günlük hayatta bocalar hep, kausal bağlara önem vermediğinden; hep aşırı şeyler görür ve davranışları hep aşırıdır: «doğru ölçüyü bulmasını bilmez, yavan değildir; bunun sonucu da daha önce söylendi. İdeleri tam olarak görür, ama kişileri görmez. Bu yüzden — söylendiği gibi — bir şair insanı derin ve temele kadar varan bir şekilde tanıyabilir, ama insanları çok fena tanır; o çok kolay aldatılabilir ve kurnaz bir insanın elinde bir oyuncaktır»[1].

Yaratıcı insan, günlük hayatta bocalayıp durur: çünkü durumları sıradan insanın gördüğünden farklı bir şekilde görüyor, ama istemesine toptan 'hayır' diyemiyor. O bir çocuk gibi olduğundan, «tabiat fabrikasının malları» — sıradan insanlar — gülerler ona: ama o, bu gülmelerine gülecek kadar istemesini kıramamıştır ve sürekli olarak acı çeker. Karamsarlıktan hiçbirşey sıyıramaz sanatçıyı: o, kendi istemesine arada sırada 'hayır' diyebilmekle birlikte, dünyanın yapısının karşısında durur: onu yaratmalarıyla ortaya koyar, ama bir bütün olarak hayatın yapısına 'hayır' diyemez; onu göstermekle yetinir. Ancak, sanatçı kausal bağlantılar dünyasının ötesini bildiği için, bu konuda oldukça antrenemanlı olduğu için, geçici olarak susturduğu

1. İbid., 36.

istemesini kırabilmesi, diğer insanlara göre, daha kolay olur; bu, ondan daha çok b e k l e n i r. Ama sanatçının dünyaya toptan 'hayır' demesi şart değildir: onun işi, eserleriyle insanlara gözlerini ödünç vermek, göremedikleri şeyleri — yapılarında bir parçacık yaratıcılık olmak şartıyla — görmelerini sağlamak, herkes için yaşamaktır. O, herkes için yaşar, ama gözlerinin başkalığından dolayı hep yalnızdır; başkalarını aramaz da; onu anlamazlar onlar, gülerler onlar: yaratıcı insan yalnız kalabilen insandır. O kendi kendine yeter; çünkü «o kendi kendisinin karşılığıdır».

Görüldüğü gibi, Schopenhauer'de her üç tip insanın hayatta özel bir yeri vardır; hayatın bütününde herbirinin gördüğü iş ayrı önem taşır: bu yeryüzünün insanı, insan cinsini «ebedî» yapar; yaratıcı insan, bütünüyle dünyayı «ebedî» yapar; ulu insanın varlığıysa bu dünyanın tuzu biberidir, ardı arası kesilmez acılar dolu bu dünyada «tek sürekli avuntu»dur; o, bu dünyaya en üstün mânasını kazandıran insan ve bu dünyanın ortaya koyduğu en değerli görünüşüdür.

4 — HÜR İNSANIN VE HÜR OLMIYAN İNSANIN ANA ÖZELLİKLERİ

Schopenhauer'e göre hür olmak, kausal bağlantıların dışına çıkabilmek, istemeye ve olduğu gibi hayata ve dünyaya 'hayır' diyebilmek; hür olmamak ise, kausal bağlantılardan kopamamak, bilgiyi istemelere âlet etmek demektir. Ancak, insanın istemeye 'evet' veya 'hayır' demesi günlük hayatta, insanlararası ilişkilerde nasıl görülür? Başka bir deyişle, hür insanın ve hür olmıyan insanın belirtileri, onları birbirinden ayıran ana özellikler nelerdir?

Daha önce söylendiği gibi, Schopenhauer'in görüşüne göre, bir insan nasıl bir insansa öyle davranır; bir insanın tek tek yapıp ettikleri, onun öz yapısının belli bir motifle karşılaşmasında gerekli olarak ortaya çıkar. Demek oluyor ki, bir insanın n e olduğu, onun gerekli olan ve öz yapısını gösteren yapıp ettiklerinden anlaşılabilir ancak. İnsanlar arasındaki yapı farkı, onların yapıp ettiklerinin farklı temeline dayanır, demektir bu . Buna göre sorulacak soru, insanların yapıp ettikle-

rinin moral değeri veya değersizliğinin neye bağlı olduğudur. Schopenhauer'e göre etiğin hedefi de, insanların son derece farklı olan davranış şartlarını yorumlamak, açıklamak ve onların moral değerini ayarlıyan ortak temelleri ortaya koymaktır. Davranış tarzlarının temelden ayrılığı, insan tiplerinin yapı ayrılığına dayanır: bir davranışın moral değer taşıması veya taşımaması, onu yapan insanın yapısına, temelini onda bulduğu o insanın yapısına bağlıdır; yani bir insanın bir davranışıyla aslında n e y i gerçekleştirmek istediğidir.

İnsan davranışlarından hangilerinin moral değeri var, hangilerinin moral değeri yoktur? İnsanların çoğunun — hepsinin denebilecek kadar çoğunun — yapıp ettiklerine yön veren şey, bu yapıp ettiklerinin temelindeki duygu, egoismdir; yani «var olma ve iyi olma isteğinin baskısı»dır. İnsanların egoismi sınırsızdır, «dev gibi»dir ve kişiler arasında bir uçurum açar; herkes «elden gelirse herşeyin tadını çıkarmak, herşeye sahip olmak ister; ama bu mümkün olmadığından, hiç olmazsa herşeye hâkim olmak ister: motto'ları "herşey benim için, başkası için hiçbirşey"dir»[1]. Günlük hayattaki nezaket kuralları, çeşitli ilkeler ve inançlar, insanların çoğunun davranışlarında temel olan bu egoismi ancak örtebilir,ama değiştiremez; şekli nasıl olursa olsun, «özürü» ne olursa olsun, bir şey elde etmek için yapılan

1. M, 14.

hareketlerin, hedefleri, yapan kişinin kendisi olan hareketlerin temelinde egoism vardır, «iyi hareketler» olsa bile.

Egoismin çeşitli dereceleri vardır: kişinin «iyi olma» isteğinin baskısı, kişiyi kendini dünyanın merkezinde görmeğe götüren bu baskı, herşeyi kendisinin «iyi olması» için bir araç olarak görmeğe kadar götürebilir ve kişinin kendi iyi olmasıyla başkasının yok olması — dünyanın yok olması bile — arasında bir seçme yapması gerekirse, egoist kişi gözünü kırpmadan birincisini seçer. Başkasının iyi olmasına göz dikmek olan kıskançlık, bunun başka bir çeşidi olan başkasının başına gelen kötü şeylere sevinme; ve bunların aktif şekli, sırf tatmin için yapılan kötülük, vahşilik, hepsi egoismin çeşitli derecelerdeki görünüşleridir.

Egoismin karşıtı adalet, başkasının kötülüğünü istemenin karşıtı ise sevgidir. Seyrek te olsa bazı insanlar vardır ki, arka bir düşünceleri olmadan, ihtiyaç içinde olan başkalarına yardım ederler; ihtiyaç içinde olan başkalarına, sırf onlar da bir insan oldukları için birşeyler verirler. Ancak, bir insanın böyle davranması için, o insanın kausal bağlantıların ötesinde yaşaması, kendisiyle başkası arasındaki uçurumu köprülemiş olması, var olan herşeyin birliğini görmesi, hür insan olması gerekir. İşte moral değeri olan davranışların ana özelliği, sırf başkası için yapılmaları; gerekli olan bu davranışların şartıysa, davranış-

ta bulunan insanın başkasıyla birliğini açık ve içten görmesi, 'ben' ile 'sen' arasındaki uçurumun kapanmasıdır.

Moral değeri olan davranışların birinci ana özelliği, işte bu davranışlardaki «her türlü egoist motiflenmenin eksikliği», ikinci ana özelliğiyse bunları yapanın bundan duyduğu sevinçtir; başka bir deyişle, yapana sevinç veren bu davranışların temelinde hak duygusu veya sevgi vardır: bir insanın, kendisi gibi olan, kendisiyle bir olan bir insanın ihtiyaç içinde olduğunu görmesi ve onun için birşeyler yapmasıdır bu: her insanın hayatta aynı bazı haklara sahip olduğunu görmesi, i n s a n ı sevmesidir bu. Günlük dilde buna acıma denir. Acımak, acı çekenin acısını azaltmağa çalışmaktır. Hayat acıyla örülmüştür ve başkasının acı çekmesini azaltmak, i n s a n ı n acısını azaltmak, dünyanın yapısındaki acıyı azaltmak demektir.

Bütün bunlara göre insanın davranışlarında dört ana duygu temel olarak görülebilir: egoism, kişinin kendisi iyi olması için yapıp ettiklerinin temelinde bulunan duygudur ve sınırsız olabilen bu egoism, bazı sınırları aşmadığı sürece moral bakımından ne değerli ne de değersizdir; kötülük, başkalarına zarar vermek için yapılan hareketlerin temelinde bulunur ve moral değeri olmıyan bir duygudur. Egoismin karşıtı hak duygusu, kötülüğün ise sevgisidir: bunlar moral değeri olan duygulardır.

Demek oluyor ki, hür olmıyan insanın ana özelliği, yapıp ettiklerinin temelinde egoismin veya kötülüğün bulunması; hür insanın ana özelliği ise, yapıp ettiklerinin temelinde hak duygusunun veya sevginin bulunmasıdır. Hak duygusu ve sevgi insanın içten gelen bir bilgisine, var olan herşeyin birliğini açıkça görmesine dayanır.

Egoist insanın yapıp ettiklerinin ilkesi: *neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede**; kötü insanın ilkesi: *omnes, quantum potes, laede***; adil insanın ilkesi: *neminem laede****; Schopenhauer'in örnek insanının, bu dünyanın tuzu biberi olan insanın ilkesi ise: *neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva*****dır.

Schopenhauer'e göre hak duygusu ve sevgi insanın iki ana erdemidir ve acımanın iki ayrı görünüşüdür. Hak duygusu, acımanın olumsuz bir şekilde ortaya çıkmasıdır ve hiçkimseye zarar vermemek demek, egoisme sınır koymak demektir; yani bir çeşit kendini yenmedir. Haksızlık, başkalarına zarar vermektir ve bir insanın ödevini yapmaması, gerekeni yapmaması bir haksız-

* Hiçkimseye yardım etme, tersine, tesadüfen çıkarın gerektirirse, herkese zarar ver.

** Herkese elinden geldiği kadar zarar ver.

*** Kimseye zarar verme.

**** Hiçkimseye zarar verme, tersine, herkese elinden geldiği kadar yardım et.

lıktır: «Ödev, τὸ δέον, *le devoir, duty,* yapılmadığı takdirde başkasına zarar veren, yani haksızlık yapan bir davranıştır»[1]. Kausal bağların ötesini görmenin belli bir derecesine dayanan ve başkalarına zarar vermemek demek olan hak duygusunun yanında s e v g i, insanı sevme, olumlu bir karakter taşır. İnsanı sevme, sırf başkasının — insanın — iyi olması için bir şey yapabilmeye, onu kausal bağlarının ötesinde g ö r e b i l m e y e bağlıdır. Bu, insanın kendi kişiliğini s i l m i ş olmasına, dolayısıyla başka bir insanın — i n s a n ı n — iyi olması için yaptıklarının, kendi kişi olarak varlığına yapacak zararlara hazır olmasına dayanır. Aslında böyle bir insanın kişi olarak zarar görmesi söz konusu olamaz; çünkü o, «kişiliğini» silmiş bir insandır. İnsanı sevmek d ü n y a y ı k e n d i n d e y e n m e k demektir.

Hür olmak insanı sevmek demektir; yaptıklarımız ettiklerimizle insanların iyi olmasını istemek demektir. Bu ise, bilginin bir başarısı, Maya perdesinin ötesini gören bilginin, insanın öz yapısıyla «çelişik» olan bir bilginin başarısıdır. İnsanın insan olduğunu gösteren, böyle anlaşılan s e v g i dir.

*
* *

Görüldüğü gibi, insanın hareketlerinin moral değeri konusunda Schopenhauer'le Kant, dilleri başka başka, bazan da aynı sözle-

1. M, 17.

re yükledikleri mâna başka başka olmakla birlikte, parallel şeyler ortaya koyarlar: daha önce de işaret edildiği gibi, Schopenhauer'in «kör isteme»siyle aynı şey olan «egoism»i, Kant'ın «kendi kendini yönetmiyen isteme»sini karşılar: ikisi de eğilimlerin, çıkarların, isteklerin, ilgilerin, motiflerin yönettiği davranışlara sebep olurlar; Schopenhauer'in «aydınlanmış isteme»siyse Kant'ın «kendi kendini yöneten isteme»sini karşılar: aydınlanmış istemenin sebep olduğu davranışların temelinde sevgi, kendi kendini yöneten istemenin sebep olduğu davranışların temelinde ise «iyiyi isteme» vardır; yani gerek iyiyi istemenin gerekse sevginin sebep olduğu hareketler, yapanın onlardan kendisi için hiç birşey beklemediği hareketler, Kant'ın deyişiyle «gerektiği için», Schopenhauer'in deyişiyler de «başkası için» yapılan hareketlerdir.

Bunu söylerken, iki düşünürün bu konularda *per definitionem** ayrılıkları; söz gelişi, sevginin sebep olduğu hareketlerin yapana sevinç vermesi, oysa iyiyi istemenin sebep olduğu hareketlerin yapanına bu sevincin yasak edilmesi; iyiyi istemenin sebep olduğu hareketlerin yapan bakımından daha önemli, sevginin sebep olduğu hareketlerin kendisine yapılan bakımından daha önemli olması ve yapan için kaçınılmaz olması; iyiyi is-

---

* Tanımlama gereğince.

temeyle sevgi arasındaki boyut farkı gözden kaçmamıştır. Ancak bunlar, — Scheler'in sandığı gibi — formal ve material bir etik arasındaki ayrılıklar değildir; iki düşünürün sistem farkından ve en başta, başka başka gözleri olan halis iki düşünür olmalarından ileri gelir.

Kant kesin buyruğunu, «sırf öyle bir ilkeye göre hareket et ki, bu ilkenin aynı zamanda genel bir kanun olmasını istiyebilesin» şeklinde dile getirdiği ahlâk kanununu ortaya koyar; ancak, bu, «olması gereken»dir; hiç «olmaması» bile, Kant'a göre, felsefeyi ilgilendirmez. Oysa Schopenhauer, kişiyi kendi kendisiyle yüz yüze bırakır: 'işte bak: sen busun; bundan ötesi senin bileceğin iştir' dercesine, kişiyi, kendi yapıp ettiklerinin aynasında kendini seyretmeğe ve kendi kendisiyle hesaplaşmağa göz kırpmadan bırakır. Hayatta «olması gereken» ise, olan bitenin ancak küçücük bir parçasıdır.

Kant'ın insanı, yapıp ettiklerini iyiyi istiyerek yapan Kant'ın insanı, Schopenhauer'in adil insanına, yani diğer insanları hayatta kendisiyle «eşit haklara» sahip gören Schopenhauer'in adil insanına parallel tutulabilir. Oysa sevgi, insanın sırf sosyal bir varlık olarak davranışlarını değil, kendi başına etik bir varlık olarak diğer insanlarla ilişkilerindeki davranışlarını araştıran ve Kant'la başlıyan etiğe yeni bir boyut katmakta ve Schopenhauer ile Kant'ın etiği arasında başka önemli bir ayrılık meydana getirmektedir. Schopen-

hauer'e göre sevgi halis bir moral d u y g u, açık bir görmenin sağladığı bir bilgiye dayanan bir duygudur. Sevgi ile — insanın davranışlarının temelinde bulunan diğer duygularla da —, insanın «duygu dünyası» etiğin araştırma alanına pozitif bir yönden de giriyor, böylece de Schopenhauer'in etiği — Nietzsche'nin değerler görüşüyle birlikte — Max Scheler'in değerler etiğine yolu açmış oluyor.

İnsan problemini bu durumda bulan Nietzsche, yüzyıllardan beri şu veya bu şekilde geçerlikte olan moralin ötesine geçerek, bu morali ve bu moralin dayandığı insan görüşünü problem yapar. Nietzsche için moral diye birşey yok, çeşitli moral l e r vardır ve her moral insanın realitesini bir değerlendirme tarzıdır. Böylece Nietzsche ile, Nietzsche'den önceki bütün etikçileri uğraştırmış olan m o r a l i t e m e l l e n d i r m e m e s e l e s i, bir mesele olmaktan çıkıp insanın bir yapı unsuru olan değerlendirme probleminin araştırılmasına geçiliyor; başka bir deyişle, realiteye — az veya çok — b i l i n e c e k bir şey olarak bakmadan, var olan ve g ö r ü l e c e k bir şey olarak bakmaya geçilmiş oluyor.

İnsanlar arasındaki yapı farkını, onların etik bütünlüklerinin farkına — yani insanların diğer insanlarla ilişkilerindeki başkalıktan dolayı; hak duygusunun, sevginin, ya da egoismin ağır basmasından dolayı ortaya çıkan farka — dayatmış olan Schopenhauer'den sonra Nietzsche, insanlar arasındaki yapı far-

kını, insanların yapı bütünlüğünün — etik bütünlüğü de içine alan insanların yapı bütünlüğünün — farkına ve bu farkın sonucu olan başarılarının farkına, yaratıcılıklarının farkına dayatır. Schopenhauer kausal bağlar dünyasının ötesini göremiyen insanla, Nietzsche de sürü insanıyla, aynı insan tipine — hür olmıyan, kendi kendisi olmıyan insana — işaret ederler. İnsan görüşlerinin arasındaki önemli farklar, diğer tiplerde ortaya çıkar.

Schopenhauer ve daha sonra Nietzsche ile, insanın hürriyeti probleminin de yeni birer kavranışı — problemlerde yeni birer adım olan iki görüş — ortaya konmuş oluyor. Felsefî düşünce tarihinde insanın hürriyeti problemi, istemenin hürriyeti olarak ele alınmış, bundan dolayı da etiğin konusu, insanların tek tek yapıp ettikleri olmuştu; yani insanın tek tek hareketlerinde hür olup olmadığı ve hangi hareketlerin hür olduğu, hangilerinin de hür olmadığı sorulmuştu. İlk defa Schopenhauer, insanın hürriyetini, tek tek insanların etik bütünlüğünde, her insanın o insan olmasında görür. Ancak, bu hürriyet, bir imkânlar hürriyetidir, yani görünmiyen bir hürriyettir. Hürriyetin görünmesi, bu dünyada bir insan tarafından gerçekleştirilmesi, insana, diğer varlıklardan yapıca farkını sağlar. Schopenhauer için bir insanın hür olması, insan için erişilecek en yüksek durumdur; onun örnek insanıysa ulu insandır, aziz tipidir. Ne var ki, bu hürriyet insanı nihilisme götürür. Schopen-

hauer'de hür insan, ulu insan, a k t i v i t e s i v e b a ş a r ı l a r ı y l a d e ğ i l, a n c a k v a r l ı ğ ı y l a dünyaya mâna katar.

Oysa Nietzsche için hürriyet, bir insanın sürüden kopması, yani geçerlikte olan değer yargılarının varlık temelinden yoksun olduğunu görerek, bunların dışına çıkmasıdır ve bir ilk adımdır. Asıl mesele bu kopmadan, bu hürriyete kavuşmadan sonra başlar. Nietzsche'nin örnek insanı, içinde bulunduğu moralden koptuktan sonra, nihilisme saplanmayıp, nihilismi arkada bırakan ve yaratan insandır. Schopenhauer'in örnek insanı, kendinde «dünyayı yenen» insandır *(Weltüberwinder)*, Nietzsche'ninki ise, kendi kendini yenileyen insandır *(Selbstüberwinder)*. Schopenhauer'in örnek insanı, kendini ortaya koyar ve «sahneden çekilir»: yaptığını kendi hesabına yapar ve ezilmemek için hayata 'hayır' der, hayattan kaçar. Nietzsche'nin örnek insanıysa y a p a n insandır: yaptığını başkalarının hesabına yapar, insanın geleceğine yön vermek için yapar; bunu yaparken de hayatla boy ölçüşür. Nietzsche'nin yaratıcı insanı, insanlara yön çizen insan, insana adım attıran insandır. Bu bakımdan, Schopenhauer'i hiç uğraştırmamış olan tarih problemi, Nietzsche için ayrı bir önem taşır. Nietzsche'nin yaratıcı insanının değeri, onun bu dünyaya insan için, insanın geleceği için getirdiği şeyde, onun «eserinde»dir; çünkü onun yaşama tarzını ayarlıyan, bütün yapıp ettiklerine yön veren ve merkezin-

de bulunan bu eseridir.

Etikte bir dönüm noktası olan Kant'ın etiğinden ve dikkati insandan kişiye — tek insana — çeviren Schopenhauer'in etiğinden ve geçerlikte olan morale dayanan insan görüşünden sonra Nietzsche, insanı geçerlikte olan moralin dışında kavramakla, insanın i n s a n ı görmesinde bir dönüm noktası meydana getirir; çünkü onun görüşü, insanları, bütünlükleri bakımından, çapları bakımından ve buna bağlı olan yaratıcılıkları bakımından elekten geçiren, her insanı ayrı ayrı elekten geçiren bir görüştür.

Nietzsche'den sonra Albert Camus, nihilismin mantığı sonuna kadar götürüldüğünde ortaya çıkacak sonuçları ve problemleri gösterecek ve insanı, özellikle içinde yaşadığı çağıyla birlikte kişiyi, kavramak çabasında, aynı yönde yeni bir adım atacaktır.

Ocak 1965

KISALTMALAR

Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Yeter Sebep İlkesinin Dörtlü Kökü Üzerine): G

Die Welt als Wille und Vorstellung (İsteme ve Görüntü Olarak Dünya) cilt I WI; cilt II WII

Die beiden Grundprobleme der Ethik (Etiğin İki Ana Problemi) E

Über die Freiheit des menschlichen Willens (İnsanın İsteme Hürriyeti Üzerine) F

Über das Fundament der Moral (Moralin Temeli Üzerine) M

Parerga und Paralipomena (Diğer Yazılar ve Üzerinde Durulmamış Konular) cilt I: PI; cilt II: PII

İÇİNDEKİLER

Schopenhauer ve İnsan: Özellikle insan-kişi ayırımı üzerinde yapılmış bilimsel bir çalışmadır.

İnsan, toplum teki olarak değil de kişi olarak ele alındığında ve kişi başarıları insan başarılarından ayırd edildiğinde, karşımıza insanın başarı alanlarının yeni değerlendirmeleri çıkıyor.

Yaşıyan, arıştırma ve sanat yapan insanla, yine yaşıyan, araştırmada ve sanatta yaratıcı olan kişi arasında bir ayırım yaparak ve cinsini temsil eden insanla, insana insan adını taşımağa lâyık kılan insan arasındaki ayrılıkları göstererek, insan problemine net bir ışık tutuyor bu eser.

Günümüzde insan problemi nerelere itilmek isteniyor? İnsan ile kişi görüşü arasındaki ayırımın nedenlerine sıkı sıkıya bağlı olan insan probleminin itilmek istendiği farklı yönler, bu eserin tetkikiyle bilinçlenecek bizlerde.

Kapak : Van GOGH

[illegible] OFSET MATBAASI TELEFON: [illegible]

7,5 Lira